Jaroslav Pelikan

FECIOARA MARIA DE-A LUNGUL SECOLELOR

Locul ei în istoria culturii

HUMANITAS

SERIA RELIGIE

Apărută în 1996, *Fecioara Maria de-a lungul secolelor* este pandantul unei cărți publicate de Jaroslav Pelikan în 1985 și devenită bestseller, *Isus de-a lungul secolelor* (în curs de traducere la Humanitas). Autorul și-a propus să prezinte, într-o ordine mai mult sau mai puțin cronologică, ipostazele distincte, dar convergente ale Fecioarei Maria, urmărindu-le evoluția și continuitatea de-a lungul vremii, în diverse culturi. Cartea pornește de la apariția Mariei în Biblie, se oprește asupra felului în care a fost văzută de Antichitatea tîrzie, apoi de biserica răsăriteană, de musulmani, de catolici și de protestanți. Este analizat locul Fecioarei Maria în literatură – de la opera lui Dante pînă la cea a lui Goethe –, în arta plastică și în muzică ; sînt descrise aparițiile sale miraculoase, trăite de oameni obișnuiți. Indiferent dacă e socotită umană sau divină și dacă trebuie să fie venerată pentru umilitatea sau pentru dîrzenia ei, Fecioara Maria, conchide autorul, rămîne pînă astăzi un simbol al speranței și al mîngîierii.

Alte apariții în aceeași serie

CRISTIAN BĂDILIȚĂ *(editor)* Apocalipsa lui Ioan în tradiția iudeo-creștină
JOHN BOSSY Creștinismul în Occident (1400–1700)
VLADIMIR LOSSKY După chipul și asemănarea lui Dumnezeu
ALEXIS KNIAZEV Maica Domnului în Biserica Ortodoxă

În pregătire

DUMITRU STĂNILOAE *(editor)* Filocalia I

ISBN 973-28-0906-X

Pe copertă:
Cimabue, *Madonna in Maestà*
(Florența, Galeria „Uffizi")

SERIA RELIGIE

coordonată de
preot VASILE RĂDUCĂ

JAROSLAV PELIKAN, născut în 1923, profesor de istorie emerit la Universitatea Yale, a primit mai mult de treizeci şi cinci de distincţii din partea a numeroase universităţi din toată lumea, precum şi premii şi medalii din partea unor instituţii şi societăţi academice. A fost numit membru de onoare al Fundaţiei Carnegie pentru Perfecţionarea Învăţământului între 1982–1983 şi 1990–1991. În 1983, guvernul Statelor Unite i-a acordat Premiul Jefferson, cea mai înaltă distincţie în domeniul umanisticii, iar în 1985 i-a fost decernată medalia Haskins de către Academia Americană de Studii medievale. În 1989 a primit premiul de excelenţă din partea Academiei Americane de Religie, iar în 1990 i s-a acordat medalia „Umanită" a Bibliotecii Newberry. În 1992 i s-a decernat premiul „Literary Lions" din partea Bibliotecii Publice din New York, şi tot în acelaşi an a primit medalia Jan Amos Komenský a Republicii Federale Cehe şi Slovace. Din 1994 este membru în Comitetul Preşedintelui SUA pentru Arte şi Ştiinţe Umanistice, iar în prezent este preşedintele Academiei Americane de Arte şi Ştiinţe.

Printre numeroasele cursuri pe care le-a susţinut amintim: Prelegerile Gauss la Universitatea Princeton; Prelegerile Gifford la Universitatea din Aberdeen; Prelegerile Jefferson la Fundaţia Naţională pentru Ştiinţe Umanistice; Prelegerile Jerome la Academia Americană din Roma şi Universitatea din Michigan; Prelegerile Mellon la Galeria Naţională de Artă; Prelegerile William Clyde DeVane la Univesitatea din Yale.

Mary Through the Centuries este cea de-a treizeci şi patra carte scrisă de Jaroslav Pelikan. Prima sa carte, *From Luther to Kierkegaard*, a fost publicată în 1950. Lucrarea în cinci volume *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 1971–1989 este recunoscută ca fiind prima istorie de acest gen. Printre numeroasele cărţi publicate sub îngrijirea lui Pelikan, menţionăm ediţia în douăzeci şi două de volume a lucrării *Luther's Works*, 1955–1971. Alte cărţi scrise de Pelikan şi publicate la Yale University Press: *Development of Christian Doctrine*, 1969; *The Vindication of Tradition*, 1984; *Jesus Through the Centuries*, 1985; *Imago Dei*, 1990; *The Idea of the University — A Reexamination*, 1992; *Christianity and Classical Culture*, 1993; *Faust the Theologian*, 1995; *The Reformation of the Bible / The Bible of the Reformation*, 1996.

Jaroslav Pelikan

Fecioara Maria de-a lungul secolelor

LOCUL EI ÎN ISTORIA CULTURII

Traducere din engleză de
SILVIA PALADE

HUMANITAS
BUCUREŞTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

JAROSLAV PELIKAN
MARY THROUGH THE CENTURIES
Her Place in the History of Culture
© 1996 by Yale University

© HUMANITAS, 1998, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0906-x

Nurorilor mele Martha și Anne Therese,
fiecare în felul ei *mulier fortis*
(Pilde 31,10)

Atribuită Sfîntului Luca, pictorul de icoane, *Fecioara de la Częstochowa, Regina Polonici* (foto The Polish Institute of Arts and Sciences of America, Inc., New York City).

Prefață

În timp ce elaboram volumul *Jesus Through the Centuries**, apărut la Yale University Press în 1985, aveam deja în vedere un pendant al acestuia despre Fecioara Maria. Deși este evident că, din punct de vedere cronologic, Mama îi precedă Fiului, deosebirile în ceea ce privește cantitatea și mai ales importanța teologică a operelor ce s-au scris despre cei doi în decursul istoriei au impus ca volumul de față să fie publicat ulterior și să fie ceva mai scurt. Numărul de imagini, metafore, laitmotive și doctrine — chiar și îmbinate două (sau mai multe) într-una singură —, precum și numărul capitolelor s-ar fi putut înmulți la nesfîrșit. Însă, ca și în cazul volumului *Jesus Through the Centuries*, și în cel de față am dorit să prezint, într-o ordine cronologică aproximativă, o serie de ipostaze distincte dar convergente ale Fecioarei Maria, urmărindu-le evoluția și continuitatea „de-a lungul secolelor" prin diverse culturi.

Scrierea acestei cărți se datorează, într-o mare măsură, invitației pe care rectorul Universității Yale, Richard C. Levin, mi-a adresat-o de a relua în toamna anului 1995 seria de prelegeri William Clyde DeVane din cadrul ultimului meu semestru ca profesor univesitar la Yale, încununare a cincizeci de ani de activitate pedagogică. Le sînt recunoscător studenților care au urmat Cursurile DeVane pentru imbold și, în unele cazuri, pentru sugestiile bibliografice oferite. Mulțumesc editorilor de la Yale University Press, John G. Ryden, Judy Metro și Laura Jones Dooley, cît și cititorilor mei, știuți sau

* Cartea este în curs de traducere la Editura Humanitas (*n. red.*).

neștiuți, care au făcut comentarii pe marginea manuscrisului citit integral sau parțial în diferite stadii de elaborare.

În majoritatea cazurilor am citat sau am adaptat Versiunea Autorizată a Bibliei în engleză, „King James", cu excepțiile menționate, unde am tradus după o traducere, ca în cazul titlului capitolului 6, „Femeia Dîrză", care este o traducere a latinescului *mulier fortis** din Vulgata (Pilde 31,10), un titlu pe care, în altă ordine de idei, sînt încîntat să-l dedic scumpelor mele nurori. Unele traduceri sînt preluate sau adaptate din edițiile existente, iar altele îmi aparțin.

* În varianta românească a Bibliei publicate cu aprobarea Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, sintagma este tradusă prin „femeie virtuoasă" (*n.t.*).

Introducere

Ave Maria, Gratia Plena

„Bucură-te, ceea ce ești plină de har,
Domnul este cu tine."*
(Luca 1,28)

În introducerea la *Iisus de-a lungul secolelor*, pendantul acestui volum, puneam următoarea întrebare: „Dacă ar fi cu putință să extragem din istoria celor aproape douăzeci de secole, cu un fel de supermagnet, fiecare fărîmă de metal purtînd măcar o urmă a numelui său, ce ar mai rămîne atunci?"[1] Aceeași întrebare se poate pune și despre Fecioara Maria. Există, pe de o parte, mult mai puține asemenea bucățele de metal purtînd numele Maria. Pe de altă parte însă, ea a contribuit la definirea genului feminin într-o măsură mult mai mare decît a făcut-o Iisus pentru genul masculin. Este necesar să facem o precizare de ordin lingvistic, amintind cititorilor noștri că, în general, Hristos este considerat a fi „omul" ca fire omenească mai curînd decît „omul" ca bărbat, unii gînditori mai speculativi ajungînd chiar să-l caracterizeze drept androgin. Chiar și în lipsa unor date statistice demne de încredere, se poate totuși aprecia că de aproape două mii de ani „Maria" este numele care se dă cel mai des fetelor la botez, iar prin exclamația „Iisus, Maria și Iosif" (sau pur și simplu „Ježiš Mária!", pe care, copil fiind, o auzeam rostită în slovacă de enoriașii luterani ai tatălui meu) și mai ales prin *Ave Maria* ce se repetă de milioane de ori în fiecare zi, a fost și rămîne numele cel mai des pronunțat în Apus. Fecioara Maria a fost reprezentată în artă și în muzică mai mult decît oricare altă femeie din lume. Și pentru a da numai un exemplu, amintim

---

* Traducerea citatelor din Biblie, pentru toată lucrarea, a fost preluată din Biblia publicată de Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988 (*n.t.*).

că Giuseppe Verdi a compus o *Ave Maria* în 1889 (precum și o *Stabat Mater* în 1897), iar Arrigo Boito, cel care a adaptat în 1887 *Othello* de Shakespeare pentru opera lui Verdi, a urmat exemplul operei *Otello* din 1816 a lui Gioacchino Rossini, adăugînd textului scris de Shakespeare aria *Ave Maria* pe care Desdemona o cîntă înainte de moarte[2] și care precedă scena din piesa lui Shakespeare, cînd Othello o întreabă pe Desdemona înainte de a o sugruma: „Ți-ai spus rugăciunea astă-seară, Desdemona?"[3]

Fecioara Maria a constituit o sursă de inspirație mai mult decît orice altă femeie din lume și continuă să fie chiar și în secolul al XX-lea, în ciuda caracterului laic care i se atribuie de obicei, în contrast cu epocile anterioare considerate religioase. Alexandra, ultima împărătească a Rusiei, care, căsătorindu-se cu țarul Nicolae, s-a convertit de la protestantism la ortodoxie, scria la cîteva săptămîni după Revoluția din Octombrie: „Un popor necivilizat și sălbatic, însă Domnul nu-l va părăsi, iar Prea Sfînta Născătoare de Dumnezeu va fi alături de sărmanul nostru rus."[4] Printr-o coincidență sugestivă, doi ani mai tîrziu, în 1919, este descoperită icoana *Sfînta Fecioară Panaghia* în Mînăstirea Schimbarea la Față (*Preobrajenie*) din Iaroslavl. Vorbind despre suferințele pe care le-a îndurat, Rose Fitzgerald Kennedy mărturisește că a găsit întotdeauna inspirație și consolare în Maica Domnului, care nu și-a pierdut credința în Dumnezeu nici măcar atunci cînd Fiul ei era „crucificat și batjocorit"[5]. Unul dintre cei mai subtili comentatori ai vieții noastre publice, scriitorul hispano-american Richard Rodriguez, aprecia că „Fecioara din Guadalupe simbolizează Mexicul în ansamblu, trup și suflet... Imaginea Maicii Domnului de la Guadalupe (pe care, în semn de afecțiune, mexicanii o numesc La Morenita — Micuța Oacheșă) a devenit emblema lor neoficială, de suflet"[6], fiindcă această reprezentare a Sfintei Fecioare conține, după cum sugerează un alt scriitor din secolul al XX-lea, „temele esențiale ale eliberării"[7].

Laic sau nu, acest secol a cunoscut o continuare și probabil o intensificare a fenomenului aparițiilor Fecioarei Maria,

Școala rusă, secolul al XII-lea, *Fecioara Maria Panaghia*, Galeriile Tretiakov, Moscova. (Scala/Art Resource, N.Y.)

a cărui epocă de aur a fost secolul al XIX-lea.[8] Cu cîțiva ani în urmă, specialistul în mariologie René Laurentin estima aceste apariții la peste două sute, începînd cu 1930, ele continuînd neîntrerupt pînă în prezent. Ziariștii și reporterii de televiziune, care se arată cîteodată interesați de fenomenul religios atunci cînd acesta este politizat sau doar bizar, au reușit să informeze bine publicul în privința acestor apariții. În Bosnia-Herțegovina, care în 1914 a fost scînteia ce a declanșat primul război mondial și care de-a lungul secolului a continuat să fie scena intoleranței religioase și a violențelor etnice, Fecioara s-a arătat în 1981, la Medjugorje, un sat croat numărînd 250 de familii.[9] De atunci, mai mult de douăzeci de milioane de pelerini l-au vizitat, în ciuda minelor de teren și a împușcăturilor răzlețe, însuși președintele Croației, Franjo Tudjman, privind acest eveniment ca pe un semn al „renașterii națiunii croate"[10]. Fenomenul nu este însă caracteristic numai țărilor romano-catolice; în Grecia ortodoxă, spre exemplu, aparițiile Fecioarei Maria în secolul al XX-lea au devenit un fapt obișnuit.[11]

Încă de la începutul secolului al XX-lea s-a reafirmat ideea potrivit căreia „prin Maica Domnului vedem, chiar și în puținul care se spune despre ea, cum ar trebui să fie o femeie adevărată"[12]. De aceea, nu se putea ca secolul al XX-lea, cu interesul deosebit manifestat față de întrebarea „cum ar trebui să fie o femeie adevărată", să o ignore pe Fecioara Maria.[13] Este unanim recunoscut faptul că „doctrina despre Fecioara Maria nu a schimbat în vreun fel statutul inferior al femeii în cadrul Bisericii"[14]. Una dintre cele mai fervente susținătoare ale tezei conform căreia femeia modernă nu poate fi cu adevărat liberă fără a se rupe radical de tradiție, în special de tradiția religioasă, a rezumat concepția tradițională despre Fecioara Maria în felul următor: „Pentru prima dată în istorie, mama îngenunchează în fața fiului, asumîndu-și în mod liber inferioritatea. Aceasta reprezintă suprema victorie masculină dobîndită prin cultul Fecioarei, dar în același timp reabilitarea femeii prin desăvîrșirea înfrîngerii ei."[15] Mai concilianți, unii

adepți ai acelei mișcări din cadrul gîndirii creștine a ultimelor decenii ce a fost denumită „teologie feministă" s-au străduit și ei — sau, mai bine spus, „au încercat din răsputeri"[16] — să o accepte pe Fecioara Maria ca simbol al „femeii depline"[17]. „Mitul Fecioarei Maria își are originea într-o teologie și o cultură masculine, clericale și ascetice... Mitul reprezintă o teologie a femeii, propovăduită femeilor de către bărbați și care le împiedică pe acestea să devină persoane umane pe deplin independente."[18] Pe de altă parte, Maica Domnului a servit apărătorilor ortodoxiei drept model pozitiv pentru reinterpretarea locului femeii în gîndirea creștină.[19]

Unul dintre cele mai importante evenimente religioase ale secolului al XX-lea a fost și continuă să fie dezvoltarea mișcării ecumenice. Aceasta a apărut ca un fenomen protestant atunci cînd moștenitorii Reformei au reanalizat problemele care au constituit motive de divergență încă de la început. Inițial chestiunea legată de Fecioara Maria nu a jucat un rol deosebit, cu excepția disputelor dintre liberalism și fundamentalism privind caracterul veridic al relatărilor biblice despre Nașterea Feciorelnică.[20] Însă o dată cu participarea Bisericii Ortodoxe și apoi a Bisericii Romano-Catolice ca parteneri de discuție, problema a devenit inevitabilă și în cele din urmă a ajuns să capete o semnificație deosebită întrucît ea sintetizează punctele de divergență între Biserici: Care este rolul legitim al tradiției postbiblice în învățătura creștină? Care este rolul sfinților, și mai ales al acestei sfinte, în Biserica creștină? Cine are autoritatea de a lua hotărîri în materie de învățătură creștină? Astfel secolul al XX-lea a transformat doctrina marială într-o problemă fundamentală pentru dezbaterea ecumenică, iar revizuirea implicațiilor acesteia din perspectivă romano-catolică, ortodoxă, protestantă și chiar mozaică a pus într-o nouă lumină nu numai chestiunea ecumenică, ci și cea mariologică.[21]

În capitolele următoare voi încerca să fixez locul pe care-l ocupă Maica Domnului în istorie, prezentînd, într-o ordine cronologică aproximativă, acele aspecte și domenii în care s-a

manifestat ca o forță pregnantă de-a lungul secolelor. După cum afirmă Hans Urs von Balthasar, este vorba de un proces „care oscilează (de la Mireasa Fecioară la Maica Bisericii, de la cea care răspunde «Fie mie după cuvîntul tău» la Izvorul de viață dătător)."[22]

1. Miriam din Nazaret în Noul Testament

„Iar în a șasea lună a fost trimis îngerul Gavriil de la Dumnezeu, într-o cetate din Galileea, al cărei nume era Nazaret, către o fecioară logodită cu un bărbat care se chema Iosif, din casa lui David; iar numele fecioarei era Maria."

(Luca 1, 26–27)

Întrucît această carte nu își propune să analizeze ceea ce a reprezentat Fecioara Maria în secolul I, ci să descopere modul cum a fost ea privită și înțeleasă „de-a lungul secolelor", textele biblice care se referă la Maica Domnului au în acest context o funcție preponderent retrospectivă. Cum a contribuit Biblia la dezvoltarea cultului și doctrinei Fecioarei Maria? Vom vedea în capitolul următor cum a fost interpretat Vechiul Testament, în ceea ce o privește pe Fecioara Maria, din perspectivă creștină, alegorică și tipologică, sensul inițial al unui pasaj, inclusiv traducerea exactă a textului ebraic, devenind secundare în raport cu semnificația dobîndită de pasajul respectiv în istoria creștină, prin traducere și exegeză. Însă Noul Testament, asemenea Vechiului, a căpătat și el noi și noi semnificații de-a lungul istoriei interpretării sale, semnificații ce au decurs uneori chiar și din ceea ce nu se specifică în textul Evangheliei. Căci în cazul ambelor Testamente se poate aplica afirmația metaforică a unui exeget al Bibliei ebraice: „Întocmai cum o perlă se naște dintr-un stimul în cochilia unei scoici", spune Louis Ginzberg, „tot astfel și o legendă poate fi creată dintr-un material incitant cuprins în scriptură."[1] Oricum ar fi, Scriptura a stat la baza interpretărilor legate de Fecioara Maria, deși nu a exercitat întotdeauna un control asupra acestora.

Totuși relatările despre Maria cuprinse în Noul Testament sînt extrem de lapidare, iar cine ia cunoștință de ele din studiul dezvoltării ulterioare a cultului și doctrinei privitoare la Fecioara Maria trebuie să fie surprins sau chiar șocat să descopere cît de puține sînt aceste referiri biblice. Un exeget de

la începutul secolului nostru, înclinat să dea amploare mărturiilor biblice, a fost totuşi obligat să recunoască faptul că „cititorul Evangheliilor este surprins să descopere atît de puţin despre Maria"[2]. Sau aşa cum se menţionează în lexiconul grec-englez al Noului Testament, atunci cînd este identificată prima dintre cele şapte femei purtînd numele Maria, „se cunosc puţine lucruri despre viaţa acestei Marii"[3]. Aceste relatări nu depăşesc mai mult de cîteva pagini, iar dacă ele ar constitui singura noastră sursă de informaţii, atunci volumul de faţă ar fi cu siguranţă foarte scurt! În realitate contrastul dintre relatările biblice şi cele tradiţionale este atît de evident, încît a devenit o problemă esenţială în dezbaterea ecumenică dintre diferitele confesiuni creştine.[4] Din acest dialog a rezultat un volum scris în colaborare de autori romano-catolici şi protestanţi, intitulat *Maria în Noul Testament* şi care cuprinde o analiză extrem de amănunţită a posibilelor referiri la Fecioara Maria în Noul Testament. Deşi cartea are dezavantajul nu numai de a fi fost scrisă în colaborare, dar şi de a fi fost supusă la vot, a adunat totuşi materialul într-o formă acceptabilă. În mod surprinzător, ea reflectă un consens remarcabil între confesiuni, mai ales în ceea ce priveşte acceptarea metodei istoric-critice de interpretare a Bibliei, dar şi în privinţa concluziilor legate de anumite pasaje din Noul Testament. Deşi afirmă că „de-a lungul secolelor mariologia a cunoscut o enormă dezvoltare", autorii volumului *Maria în Noul Testament* nu acordă o atenţie deosebită acestei dezvoltări.[5]

Faptul că „de-a lungul secolelor mariologia a cunoscut o enormă dezvoltare" poate constitui o problemă pentru exegeza biblică. Însă pentru cercetarea istorică această dezvoltare reprezintă o sursă deosebit de importantă. Cu siguranţă că mariologia nu a fost singura doctrină care a cunoscut o asemenea dezvoltare; de fapt, ar fi imposibil de identificat o doctrină care să nu fi cunoscut o mare dezvoltare. Momentul hotărîtor pentru dezvoltarea doctrinei, atunci cînd au fost definite principiile fundamentale ale aşa-numitei „doctrine a dezvoltării", a fost elaborarea dogmei Sfintei Treimi. Această dogmă nu este cuprinsă ca atare în Noul Testament; ea s-a născut din

Jan van Eyck, *Bunavestire*, c. 1430, detaliu cu îngerul Gavriil. Gemäldegalerie, Staatliche Kunstsammlungen, Dresda. (Alinari/Art Resource, N.Y.)

viața și cultul creștin, din interogațiile și controversele din sînul Bisericii, impunîndu-se ca unica modalitate, în viziune ortodoxă, prin care Biserica putea să fie fidelă învățăturii Noului Testament. S-a ajuns la acest rezultat după secole de studiu și reflecție, timp în care au fost propuse multe soluții la dilema Trei și Unul, fiecare dintre ele aducînd drept argument cîte un pasaj sau cîte o temă din Sfînta Scriptură. Formularea cu caracter normativ a dogmei Sfintei Treimi de către primul sinod ecumenic, ținut la Niceea în anul 325, a pornit de la misiunea pe care Hristos a încredințat-o apostolilor înainte de a se înălța la cer: „Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer și pe pămînt. Drept aceea, mergînd, învățați toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh."[6] Plecînd de la această formulare din Noul Testament, Crezul de la Niceea a mai inclus și alte motive biblice, precum și termenul care nu se află în Biblie și care se pare că a fost sugerat de împăratul Constantin: „de o ființă cu Tatăl [*homooúsios tōi patrí*]"[7]. Cu acuitatea-i caracteristică, John Courtney Murray s-a referit cîndva la implicațiile acestei formulări asupra evoluției ulterioare a Bisericii creștine: „Consider că ceea ce le desparte pe cele două Biserici surori este deosebirea de doctrină... Nu cred că prima întrebare în cadrul unui dialog ecumenic ar trebui să fie ce credeți despre Biserică? sau ce credeți despre Hristos? Dialogul ar ieși din confuzia obișnuită dacă prima întrebare care s-ar pune ar fi ce credeți despre conceptul *homooúsios*?"[8] Dacă Bisericile protestante ar recunoaște valabilitatea dezvoltării doctrinei, atunci cînd s-a plecat de la îndemnul din Evanghelia după Matei pentru a se ajunge la Crezul de la Niceea, așa cum de altfel au și făcut sau o fac principalele Biserici protestante, ce motive ar avea să respingă dezvoltarea atunci cînd interpretarea altor pasaje lapidare din Biblie a condus la nașterea altor doctrine?

Din cuvintele aparent simple „Acesta este trupul Meu" și „Acesta este Sîngele Meu", rostite de Hristos la Cina cea de Taină[9], de exemplu, au luat naștere nu numai splendida Liturghie euharistică din ortodoxia răsăriteană și Mesa catolică cu toate elementele adiacente, inclusiv păstrarea anafurei după

săvîrșirea Sfintei Taine, ci și o lungă și complicată istorie a dezvoltării doctrinei privind prezența reală a trupului și sîngelui lui Hristos în Sfînta Taină a Împărtășaniei, care a condus, în cazul Bisericii apusene, la promulgarea doctrinei transubstanțierii cu ocazia celui de-al patrulea Conciliu de la Lateran din 1215 și la reafirmarea acesteia de către Conciliul de la Trento în 1551.[10] Dacă în cazul primului Sinod Ecumenic de la Niceea avem de-a face cu o dezvoltare legitimă, iar în cazul celui de-al patrulea Conciliu de la Lateran cu una nelegitimă, atunci, care sînt totuși criteriile biblice sau doctrinare de stabilire a diferenței? Cuvintele pe care Hristos i le adresează lui Petru în Noul Testament: „Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui"[11] au lăsat și mai multe întrebări fără răspuns. Cu timpul însă aceste cuvinte au ajuns să însemne, în formularea papei Bonifaciu al VIII-lea, că „pentru a se mîntui fiecare om trebuie să fie un supus al Papei"[12]. Respingerea acestei dezvoltări doctrinare, pe motiv că este „o simplă interpretare și în plus este și una de neacceptat, a făcut dificilă confruntarea dintre exegeza biblică din timpul și de după Reformă și protestanții radicali, care, susținînd cu vehemență, asemeni „părinților Reformei", autoritatea unică a Sfintei Scripturi, au respins ideea transformării doctrinei de la Niceea într-o presupoziție necesară și o metodă de interpretare a textelor biblice.

Izvorînd din Scriptură, doctrina Sfintei Treimi a devenit cu timpul un mod — sau mai bine spus unicul mod — de interpretare a Bibliei. Sistematizată în primul rînd de către Augustin, cel puțin în ceea ce privește Biserica apuseană, această metodă de exegeză biblică s-a transformat în „regulă canonică [*canonica regula*]"[13]. Diferitele pasaje din Biblie care păreau să justifice în mod direct dogma Sfintei Treimi, cum ar fi, în primul rînd, formula de botez de la sfîrșitul Evangheliei după Matei și prologul despre divinitatea Logosului de la începutul Evangheliei după Ioan[14], s-au sprijinit reciproc pentru a confirma doctrina Bisericii. Pe de altă parte, orice pasaj care, luat ca atare, părea să contrazică dogma Bisericii devenea obiectul „regulii canonice" și impunea o atenție deosebită. Pentru

a explica semnificaţia cuvintelor rostite de Hristos în Evanghelia lui Ioan, la cîteva capitole după prologul solemn „Şi Dumnezeu era Cuvîntul", atunci cînd spune: „Tatăl este mai mare decît Mine"[15], Augustin a fost nevoit să-şi construiască o argumentaţie extrem de solidă. Dacă protestanţii care au făcut Reforma şi cei ce le-au urmat erau dispuşi să accepte în continuare o astfel de manipulare a pasajelor din Noul Testament în interesul apărării unei doctrine care luase naştere nu cu multe secole în urmă, ce anume îi împiedica să o facă în cazul altor pasaje precum: „Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea" ?

Probabil că niciunde nu a fost această dilemă mai inevitabilă decît în relaţia dintre dezvoltarea doctrinei mariale şi fundamentarea acesteia în Sfînta Scriptură. Unele elemente ale acestei doctrine îşi află o relativă justificare biblică. Atît Evanghelia după Matei cît şi Evanghelia după Luca nu lasă nici o urmă de îndoială că Maria şi-a zămislit Fiul ca fecioară.[16] Însă în restul Noului Testament nu se mai pomeneşte nimic despre acest subiect, ceea ce surprinde, dacă este într-adevăr atît de important şi lipsit de ambiguitate. Epistolele lui Pavel, celelalte epistole din Noul Testament sau predicile apostolilor cuprinse în Fapte nu fac nici o aluzie la zămislirea feciorelnică. Dat fiind că Evangheliile după Matei şi Luca o menţionează, atenţia s-a concentrat asupra celorlalte două. Evanghelia după Marcu ni-l înfăţişează pe Iisus direct la vîrsta maturităţii, fără a oferi vreo informaţie despre zămislire, naştere şi copilărie. Evanghelia după Ioan începe mult mai de departe, „La început", cînd era numai Dumnezeu-Cuvîntul. Totuşi, chiar şi acest prim capitol cuprinde, înainte de celebra formulare: „Şi Cuvîntul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi"[17], un pasaj relevant: „Şi celor cîţi L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu, care nu din sînge, nici din poftă trupească, nici din poftă bărbătească, ci de la Dumnezeu *s-au născut*."[18] În unele traduceri latineşti timpurii, cărora nu le lipsea autoritatea în materie, pluralul „s-au născut", care se referă la regenerarea credincioşilor prin har, a fost înlocuit cu singularul „s-a născut"

sau „a fost zămislit", referindu-se probabil la naşterea feciorelnică a lui Hristos; şi potrivit cu noua traducere a Bibliei de la Ierusalim, „există argumente solide în favoarea citirii verbului la singular, «s-a născut», acesta referindu-se la originea divină a lui Iisus şi nu la naşterea sa feciorelnică"[19]. Dincolo de această variantă, rămîne totuşi problema suportului biblic pentru ideea *„naşterii* feciorelnice". Căci Evangheliile după Matei şi Luca afirmă numai zămislirea feciorelnică, lăsînd nelămurite chestiunile legate de naştere şi de fecioria Mariei după naştere. O problemă asemănătoare este şi identitatea „fraţilor" lui Iisus, despre care se vorbeşte de mai multe ori în Noul Testament şi la care ne vom referi ulterior.[20] Mărturisirile de credinţă de la începuturile creştinismului treceau peste asemenea distincţii atunci cînd afirmau pur şi simplu că Iisus „s-a născut din Fecioara Maria"[21].

Cu scopul de a rezuma textele biblice şi a pregăti totodată terenul pentru ceea ce va urma, primele două capitole ale acestei cărţi vor prezenta cîteva din temele majore privitoare la Fecioara Maria, încercînd să desluşească resorturile acestor teme în Vechiul şi Noul Testament. O exegeză cuprinzătoare a textelor biblice referitoare la Fecioara Maria nu-şi are rostul în acest volum, de aceea ne limităm la o identificare a ceea ce tradiţia a preluat din Biblie, inclusiv din Vechiul Testament, ca fiind dovezi de netăgăduit pentru justificarea temelor la care ne vom referi în continuare, mai pe scurt sau mai în detaliu în funcţie de caz. Aceste teme evocate în titlurile capitolelor oferă o bună ocazie de a revedea cîteva din principalele texte biblice. Pasajele atît din Noul cît şi din Vechiul Testament, citate ca moto, se vor dovedi emblematice pentru preponderenţa Scripturii.

Ave Maria. „Bucură-te, ceea ce eşti plină de har, Domnul este cu tine", este, potrivit Vulgatei, salutul adresat Mariei de către îngerul Gavriil.[22] Contrar acestei traduceri şi sensului atribuit cuvintelor „plină de har", şi anume că Maria a primit harul divin şi, posedîndu-l în întregime, are dreptul de a-l acorda la rîndul ei, Versiunea Autorizată a Bibliei a tradus astfel salutul îngerului: „Bucură-te, ceea ce eşti mult privi-

legiată". Participiul pasiv din limba greacă era *kecharitōmenē*, a cărui rădăcină, substantivul *charis*, însemna „privilegiu, favoare" în general, iar în Noul Testament și alte scrieri creștine timpurii se referea la „har", văzut ca favoare și mărinimie gratuită a lui Dumnezeu.[23] În contextul Buneivestiri, pare să se refere în primul rînd la inițiativa lui Dumnezeu de a o alege pe Maria pentru a deveni mama lui Iisus, desemnînd-o astfel ca pe cea aleasă. În imnul de Crăciun al lui Martin Luther „Vom Himmel hoch da komm'ich her [De sus din cer vin pe pămînt]", care va deveni laitmotivul cantatelor din *Oratoriul de Crăciun* al lui Johann Sebastian Bach, compus în 1734–1735, un alt înger le spune păstorilor din Betleem și prin ei lumii întregi: „Euch ist ein Kindlein heut'geborn, / Von einer Jungfrau auserkoren" [Pentru voi s-a născut astăzi un Copil, dintr-o *Fecioară aleasă*]." Prin această formulare protestantă, Maria este desemnată ca fiind cea aleasă — „cea predestinată", după cum va spune în 1964 Conciliul Vatican II[24] — prin care se pune în mișcare planul lui Dumnezeu de mîntuire a neamului omenesc.

Însă această dispută interconfesională asupra implicațiilor termenului *kecharitōmenē* nu trebuie să umbrească rolul mult mai important pe care l-a jucat *Ave* de-a lungul secolelor. Acest salut deschide rugăciunea cel mai frecvent rostită, după Rugăciunea Domnească, de creștinătatea apuseană: „Bucură-te, ceea ce ești plină de har, Domnul este cu tine. Binecuvîntată ești tu între femei și binecuvîntat este rodul pîntecului tău, Iisus. Sfîntă Marie, Maica lui Dumnezeu, roagă-te pentru noi păcătoșii, acum și în clipa morții noastre. Amin [*Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui, Jesus. Sancta Maria, Mater Dei, ora pro nobis peccatoribus, nunc et in hora mortis nostrae. Amen*]."[25] Prima frază combină două saluturi biblice din Vulgata.[26] A doua propoziție este o rugăciune care combină titlul postbiblic Theotokos cu o doctrină mariologică mai tîrzie, potrivit căreia sfinții din rai mijlocesc pentru credincioșii de pe pămînt, și a fortiori Maica lui Dumnezeu, fiind „plină de har" și prin urmare Mediatrix, poate să mijlocească în numele

lor, iar ei au dreptul să o roage direct. Astfel *Ave Maria* rezumă nu numai situația ironică pe care o constituie faptul că Fecioara Maria a devenit subiect de disensiune între credincioși și între Biserici, ci și dihotomia dintre singura autoritate a Sfintei Scripturi și dezvoltarea doctrinei prin tradiție; căci, chiar și cei care afirmau absoluta supremație a autorității biblice vor refuza totuși să rostească cuvintele absolut biblice din prima frază a rugăciunii.

A Doua Evă. Dat fiind că scrierile Noului Testament nu sînt prezentate în Bibliile noastre în ordine cronologică, cea mai veche referire scrisă la Maria (deși nu îi este menționat numele) care apare în Noul Testament nu este cuprinsă în Evanghelii, ci în Epistola apostolului Pavel către Galateni: „Iar cînd a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, *născut din femeie*, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobîndim înfierea."[27] Cei mai mulți exegeți ai Noului Testament au fost de acord că „născut din femeie" nu înseamnă „dar nu din bărbat" (deși nu este exclusă ideea nașterii feciorelnice), ci este mai degrabă o expresie semitică pentru „ființă umană", așa cum apare în afirmația: „Omul născut din femeie are puține zile de trăit, dar se satură de necazuri."[28] (Macbeth va descoperi că profeția vrăjitoarelor, „Nu-i dat să mă răpună nimănui născut de-o mamă", nu exclude posibilitatea unui tată omenesc — dar nici nu include posibilitatea unei operații cezariene!)[29] Astfel, expresia din Epistola către Galateni a fost considerată încă de la începuturile creștinismului ca reflectînd firea omenească deplină a lui Hristos, în opoziție cu tendința răspîndită (prezentată în capitolul 3) de a-l descrie ca fiind mai puțin decît uman pentru a fi siguri că el este privit ca fiind mai mult decît uman. Pentru a afirma adevărata fire omenească a lui Hristos, apostolul Pavel se bazează pe o interpretare specială a Vechiului Testament, exprimată printr-o comparație: „Căci precum prin neascultarea unui om s-au făcut păcătoși cei mulți, tot așa prin ascultarea unuia se vor face drepți cei mulți."[30] Pornind de la această paralelă între Primul Adam și Hristos ca al Doilea Adam s-a ajuns ușor să se vorbească, deși Noul Testament nu o face,

despre Maria ca a Doua Evă, extrapolîndu-se cuvintele lui Pavel: „Precum prin neascultarea unei [femei] s-au făcut păcătoşi cei mulţi, tot aşa prin ascultarea uneia se vor face drepţi cei mulţi", prin Cel căruia i-a dat naştere. Vom vedea în capitolul 2 că, întrucît Fecioara Maria, a Doua Evă, a fost moştenitoarea istoriei Israelului, istoria Primei Eve a putut să fie — sau, în viziune creştină timpurie, a trebuit să fie — interpretată ca o sursă biblică şi istorică de informaţii cu privire la a Doua Evă.

Maica lui Dumnezeu. Chiar şi în Evanghelii, aşa cum ne-au fost ele transmise, relaţia dintre Iisus şi Ioan Botezătorul este complicată. Evangheliştii spun despre misiunea lui Ioan Botezătorul că aceasta i-a făcut pe oameni să se întrebe „în cugetele lor: Nu cumva este el Hristosul?"[31] Cu toate acestea ei s-au străduit să explice că Ioan însuşi l-a numit pe Iisus „Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii", subordonînd misiunea sa istorică misiunii lui Iisus şi persoana sa celui „Căruia eu nu sînt vrednic să-I dezleg cureaua încălţămintei"[32]. Această tendinţă a fost îndreptată dinspre relaţia dintre Ioan şi Iisus înspre relaţia dintre Elisabeta şi Maria. Căci în relatarea despre vizita Mariei la Elisabeta, Ioan, „pruncul, a săltat în pîntecele ei", iar Elisabeta „cu glas mare a strigat şi a zis: Binecuvîntată eşti tu între femei şi binecuvîntat este rodul pîntecelui tău. Şi de unde mie aceasta, ca să vină la mine Maica Domnului meu?"[33]

Considerînd că acest schimb de replici dintre Maria şi „verişoara [*syngenis*]" ei Elisabeta[34] a avut loc în arameică, sau chiar în ebraică, atunci titlul atribuit de Elisabeta Fecioarei Maria, „Maica Domnului meu", *hē mētēr tou kyriou mou* în greceşte, poate fi interpretat ca făcînd referire la Iisus Hristos ca *Adōnai*, „Domnul meu", termenul folosit ca substitut pentru natura divină inefabilă, JHWH. Astfel au interpretat creştinii „termenul hristologic de majestate"[35] *kyrios*, chiar dacă Evangheliile sau apostolul Pavel au avut sau nu în vedere o asemenea identificare. Şi întrucît în afirmaţia centrală a credinţei lui Israel, Şema, „Ascultă Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn", repetată de Hristos în Evanghelii[36],

exista deja identificarea dintre „Domnul" și „Dumnezeul nostru", Sinodul de la Efes din 431 a trecut cu ușurință de la formula Elisabetei, Maria ca „Maica Domnului meu", la formula lui Chiril, Maria ca Theotokos.

Fecioara Binecuvîntată. Fecioria Mariei, într-o paradoxală combinație cu maternitatea ei, constituie unul din elementele comune ale Evangheliei după Luca și Evangheliei după Matei. „Iar în a șasea lună a fost trimis îngerul Gavriil de la Dumnezeu, într-o cetate din Galileea, al cărei nume era Nazaret, către o fecioară logodită cu un bărbat care se chema Iosif, din casa lui David; iar numele fecioarei era Maria", *Maria* fiind una din variantele grecești pentru numele ebraic *Miriam*, sora lui Moise.[37] Astfel începe, în primul capitol al Evangheliei după Luca, relatarea cea mai detaliată despre Maria din Biblie.[38] În capitolul următor, în introducerea povestirii despre naștere, se spune că Iosif — și potrivit unor exegeți creștini, și Maria, deși nu se precizează în mod explicit[39] — „era din casa și din neamul lui David"[40]. Deși oferă mai puține detalii despre Maria, versiunea lui Matei se aseamănă cu cea a lui Luca, numind-o fecioară și citînd ca dovadă profeția lui Isaia: „Iată, Fecioara [*parthenos*] va avea în pîntece și va naște Fiu și vor chema numele lui Emanuel."[41]

Luca este cel care, în primele două capitole ale Evangheliei sale, relatează despre întîlnirea dintre îngerul Gavriil și Maria (Bunavestire); despre întîlnirea dintre Elisabeta, mama lui Ioan Botezătorul, și Maria (vizita), inclusiv Magnificatul, „Mărește suflete al meu pe Domnul" (care, în unele versiuni, este atribuit Elisabetei și nu Mariei); despre venirea păstorilor (în timp ce Matei vorbește numai despre venirea Magilor de la Răsărit) și despre aducerea pruncului Iisus la templu, cînd Simeon rostește Nunc Dimittis, „Acum slobozește pe robul Tău în pace". Importanța pe care Luca o acordă Fecioarei Maria în povestirea despre nașterea lui Iisus i-a făcut pe unii dintre primii comentatori să se întrebe de unde provin aceste detalii, de vreme ce ele nu apar în alte relatări. Evanghelia după Luca se deschide cu cuvintele pe care unii Părinți ai Bisericii le-au considerat a explica această nedumerire: „Deoa-

rece mulți s-au încercat să alcătuiască o istorisire despre faptele deplin adeverite între noi, așa cum ni le-au lăsat *cei ce le-au văzut de la început și au fost slujitori ai Cuvîntului*, am găsit și eu cu cale, *după ce am urmărit toate cu de-amănuntul de la început*, să ți le scriu pe rînd."[42] Întrucît istoricii au fost cei care au studiat structura și conținutul Evangheliilor, aceste cuvinte introductive l-au făcut pe Luca să fie considerat istoricul dintre evangheliști.[43] El se numește singur, folosind un cuvînt grecesc, *parēkolouthēkoti*, ceea ce înseamnă că a făcut cercetare istorică, mai mult sau mai puțin la fel cum o fac istoricii de astăzi. Sursele pe care el s-a bazat erau în mare parte scrise, inclusiv „mulți [care] au încercat să alcătuiască o istorisire despre faptele deplin adeverite între noi", referindu-se probabil și la alți autori în afara celor care au fost păstrați în paginile Noului Testament. Însă aceste surse îi includ „pe cei ce le-au văzut și au fost slujitori ai Cuvîntului", căci Luca nu numai că nu s-a numărat printre cei doisprezece apostoli și martori oculari, dar nici măcar nu a fost discipol al vreunuia dintre ei; potrivit tradiției, el a fost ucenicul și „doctorul cel iubit" al apostolului Pavel, care a fost „unul născut înainte de vreme", fiind ultimul din rîndul apostolilor.[44] Atunci cînd Luca a făcut cercetări în legătură cu faptele relatate la începutul narațiunii sale, așa cum reiese din primele două capitole ale Evangheliei, cine să fi fost „cei ce le-au văzut și slujitorii Cuvîntului" la care a apelat pentru ceea ce am numi noi astăzi „istoria orală" a acelor evenimente? Alcătuirea istorisirii în aceste capitole, din perspectiva Fecioarei Maria, pare să sugereze faptul că și ea s-a numărat printre „cei ce le-au văzut și au fost slujitori ai Cuvîntului". În plus, deși Luca, fiind arian și nu evreu, și-a scris, atît cea mai mare parte din Evanghelii, cît și Faptele Apostolilor, într-o greacă mai apropiată de standardele clasice decît cea din alte părți ale Noului Testament și care suna mai puțin a traducere, totuși această caracteristică nu este prezentă în primele capitole, care în anumite privințe par să fie o traducere după un original în ebraică sau arameică. Aceste considerații i-au determinat pe unii autori creștini să caracterizeze primele capi-

tole ale Evangheliei după Luca drept memoriile Fecioarei Maria, o caracterizare ce nu se potrivește cu studiul istorico-critic al Evangheliilor. S-a născut chiar legenda că Luca ar fi fost primul pictor de icoane creștine, iar tema cu Luca pictînd icoana Fecioarei a devenit standard.[45]

Mater Dolorosa. Atunci cînd Crezul Apostolilor și Crezul de la Niceea, mărturisind pe scurt despre Iisus Hristos ca Fiul lui Dumnezeu, trec de la nașterea sa din Fecioara Maria direct la patimile sale din zilele lui Ponțiu Pilat, fără a-i menționa predicile, minunile sau apostolii, ele se fac ecoul insistenței Evangheliilor asupra patimilor și crucificării. Fiecare Evanghelie, în felul ei, pune accentul pe istorisirea extrem de minuțioasă a patimilor și morții lui Hristos. Diferențele în relatarea despre patimi rezidă în selectarea „celor șapte cuvinte de pe cruce"[46].

În Evanghelia după Ioan este menționată afirmația care ne interesează cel mai mult în cazul de față: „Femeie, iată fiul tău![47], care poate fi interpretată din punct de vedere omiletic prin faptul că sînt încredințați grijii materne a Fecioarei Maria nu numai „ucenicul pe care îl iubea Iisus", identificat de tradiție, deși nu și de exegeza actuală, ca fiind Ioan Evanghelistul, ci toți ucenicii pe care i-a iubit Hristos în decursul istoriei, prin urmare întreaga Biserică trecută și prezentă. Așa cum spunea Origene din Alexandria în prima treime a secolului al III-lea, „Nimeni nu poate înțelege cu adevărat sensul [Evangheliei după Ioan] decît acela care a stat la pieptul lui Iisus și a primit de la el ca Maria să-i fie și lui mamă... Cel ce este perfect nu mai trăiește el însuși, ci Hristos trăiește în el; iar dacă Hristos trăiește în el, atunci se spune despre el Mariei: «Iată fiul tău, Hristos.»"[48] Această scenă a stîrnit imaginația creștinilor, căci, asemenea momentului Buneivestiri de la începutul vieții lui Hristos, deschide o fereastră către viața interioară a Fecioarei Maria. De la începutul vieții lui Hristos vine și profeția care va fi considerată drept o justificare pentru o asemenea explorare a trăirilor sufletești ale Fecioarei cînd, ca Mater Dolorosa, va sta lîngă cruce: „Și prin sufletul tău va trece sabie."[49]

Modelul credinței în Cuvîntul lui Dumnezeu. Atunci cînd Epistola către Evrei îi evocă pe sfinții din întreaga istorie a lui Israel, cei „de care lumea nu era vrednică", ea introduce fiecare nume în parte, utilizînd formula „Prin credință", după ce la începutul capitolului se spune: „Iar credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute."[50] Iar cînd Epistola către Romani definește credința ca fiind „din auzire [*akoē*], iar auzirea prin cuvîntul lui Hristos", începîndu-și și sfîrșindu-și mesajul prin identificarea „credinței" drept „ascultare [*hypakoē*]"[51], este rezumată o concepție despre legătura dintre ascultare și credință, și dintre credință și cuvîntul lui Dumnezeu, care este foarte răspîndită în scrierile profeților Vechiului Testament, precum și în învățătura lui Hristos. Deosebirea dintre afirmația, fundamentală pentru Reforma protestantă, „că prin credință se va îndrepta omul, fără faptele Legii" și afirmația din Epistola apostolului Iacov că „din fapte este îndreptat omul, iar nu numai din credință"[52], va provoca disensiuni în special în timpul Reformei. Însă aceste diferențe nu diminuează în vreun fel importanța fundamentală a credinței pentru întregul mesaj al Noului Testament sau importanța doctrinei Cuvîntului lui Dumnezeu.

Personajul istoric care a jucat un rol major în fiecare dintre aceste pericope evanghelice — Evrei, Romani și Iacov — este Avraam.[53] În Epistola către Romani el este numit „părinte al tuturor celor ce cred"[54]. Însă dacă ar fi să găsim și o „mamă a tuturor celor ce cred", prima candidată ar trebui să fie Maria, așa cum Eva este numită în Cartea Facerii „mama tuturor celor vii"[55]. Ceea ce o îndreptățește pe Fecioara Maria să poarte acest titlu este răspunsul pe care i l-a dat îngerului Gavriil și prin îngerul Gavriil lui Dumnezeu al cărui mesager era: „Fie mie după cuvîntul tău!"[56] Căci fără a invoca în mod explicit cuvîntul „credință", aceste cuvinte identifică credința cu ascultarea, și descriind supunerea ei față de cuvîntul lui Dumnezeu, o transformă într-un model de credință. Într-adevăr, privind retrospectiv în istoria lui Israel, descoperim o întreagă galerie de femei sfinte — Eva și Sara, Ester și Rut, și multe altele — Maria fiind modelul suprem, tot așa cum este modelul suprem

pentru femeile sfinte din era creştină. Punînd accentul pe credinţă, o asemenea perspectivă se impune de la sine chiar şi în cazul acelor urmaşi ai Reformei protestante care în mod tradiţional privesc cu profundă suspiciune elitismul în rîndul credincioşilor.

Femeia pentru toate timpurile. De-a lungul secolelor Fecioara Maria a constituit obiectul devoţiunii creştine şi un model de viaţă dumnezeiască, aşa cum singură a prezis: „Că, iată, de acum mă vor ferici toate neamurile."[57] Acesta este unul din relativ puţinele pasaje din Noul Testament care, asemenea profeţiei lui Hristos că „această Evanghelie se va propovădui în toată lumea"[58], pare să aibă în vedere o lungă perioadă de timp şi multe generaţii ce vor veni. Ceea ce vor înţelege generaţiile succesive de creştini prin „mă vor ferici" va diferi de la o epocă la alta, însă ceea ce va dăinui în conştiinţa oamenilor din toate timpurile va fi sfinţenia Fecioarei Maria. Iar aceasta a făcut-o pe ea Femeia pentru toate timpurile.

Marc Chagall, *Femeia însărcinată*, 1913. Stedelijk Museum, Amsterdam. © ADAGP, Paris, 1998.

2. Fiica Sionului și împlinirea profeției

„A sprijinit pe Israel, slujitorul Său, ca să-și aducă aminte de mila Sa, precum a grăit către părinții noștri, lui Avraam și seminției lui, în veac."

(Luca 1,54–55)

Ar însemna să pornim pe o pistă falsă dacă am căuta mărturii despre Fecioara Maria numai în Noul Testament. Căci dată fiind credința lor în unitatea Bibliei, „Noul Testament fiind ascuns în Vechiul Testament, iar Vechiul Testament devenind vizibil în Noul Testament [*Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*]", și avînd în vedere abilitatea lor de a trece cu ușurință de la un Testament la celălalt, de la împlinire la profeție și invers, comentatorii Bibliei, de-a lungul întregii istorii creștine, au avut la dispoziție un vast material suplimentar pentru a completa lipsurile, ținînd cont de faptul că „cititorul Evangheliilor este surprins să găsească atît de puțin despre Maria."[1] Căci cititorul celor patru Evanghelii nu citește numai Evangheliile, nici măcar numai Noul Testament, pentru a afla informații despre Fecioara Maria. Înaintea Evangheliilor, înaintea Noului Testament, a fost o Scriptură pe care creștinii au numit-o „Vechiul Testament" și pe care, datorită importanței acordate tipologiei și alegoriei, precum și conceptului de profeție și împlinire, sîntem obligați să o numim o „Scriptură creștină."[2] Autorii volumului citat mai înainte, *Maria în Noul Testament*, ar fi putut să se limiteze la afirmația că „mariologia romano-catolică demonstrează, printre altele, cum rolul Fecioarei Maria este anticipat în anumite pasaje din Vechiul Testament, potrivit principiului că, așa cum Dumnezeu pregătește calea pentru Fiul Său în istoria lui Israel, tot astfel pregătește calea și pentru mama Fiului Său."[3] După cum reiese din istoria interpretării biblice, nu numai mariologia romano-catolică, ci și întreaga tradiție patristică răsăriteană și apuseană au pus în evidență această anticipare a rolului Fecioarei Maria

în Vechiul Testament. Multe dintre afirmațiile făcute în capitolul 1 despre mărturiile din Noul Testament și-ar găsi loc aici; iar ca și în capitolul 1 importanța materialului biblic este considerabilă.

Pentru scopul nostru, dovezile biblice sînt importante nu din pricina contrastului lor cu tradiția, ci tocmai pentru că anticipează această tradiție, cu alte cuvinte mărturiile biblice sînt interesante în ceea ce privește modul cum le-a folosit tradiția — sau le-a folosit greșit, cum ar putea spune unii. Argumentul pentru această caracteristică distinctivă a mărturiilor biblice îl găsim în Evanghelia după Luca: „din casa și din neamul lui David"[4], care se referă la Iosif, nu la Maria, căreia nu i se prezintă genealogia în Evangheliile după Matei și Luca.[5] Aceleași Evanghelii sugerează zămislirea feciorelnică a lui Iisus și prin urmare faptul că Iosif este numai „presupus"[6] de către unii — nu și de evangheliști — a fi tatăl lui Iisus. Dacă „fiul lui David reprezintă, în limbajul evanghelic, o modalitate de afirmare a continuității lui Iisus Hristos cu istoria lui Israel și a continuității domniei lui cu cea a strămoșului său, atunci înseamnă că descinderea lui din neamul lui David s-a făcut prin Fecioara Maria, care trebuie și ea să fi fost „din casa și din neamul lui David". Acest raționament a oferit o justificare pentru căutarea, în vechile Scripturi ebraice, a unor profeții și analogii, teme și tipologii care să completeze informațiile sumare din Evanghelii: Miriam, sora lui Moise, datorită numelui ei, dar și Maica Evă; iar apoi toate personificările feminine, mai ales din scrierile purtînd numele Regelui Solomon, în special figura Înțelepciunii în capitolul opt din Pilde, și din cărțile numite apocrife sau deuterocanonice, cum ar fi Înțelepciunea lui Solomon (numele *Înțelepciune* fiind feminin, ca și *Chokmah* în ebraică, *Sophia* în greacă, *Sapientia* în latină, și *Premudrost* în rusă), precum și Mireasa din Cîntarea Cîntărilor, cel mai amplu portret al unei femei din Biblie. Această punere în paralel a Vechiului și Noului Testament în scopul dezvoltării doctrinei mariale face parte dintr-un proces mai larg de interpretare alegorică și metaforică a Bibliei, din care au rezultat cele mai frumoase și imaginative comentarii în

cuvinte și imagini din întreaga cultură medievală și bizantină. Pe de altă parte, această manieră de interpretare a Bibliei afirma cu tărie, aproape împotriva voinței celor care o practicau, că Fecioara Maria, fiind „din casa și neamul lui David", reprezintă legătura cea mai trainică dintre iudaism și creștinism, dintre Primul Legămînt *în care* ea s-a născut și cel de-al Doilea Legămînt *căruia* i-a dat naștere, astfel încît cei mai virulenți antisemiți creștini nu pot nega faptul că Fecioara Maria, cea mai binecuvîntată dintre femei, a fost evreică. Fără a avea o legătură explicită cu Fecioara Maria, portretul unei femei însărcinate înălțate la cer, realizat de Marc Chagall, nu face decît să ne amintească acest lucru.

Madona Neagră. Una dintre consecințele cele mai impresionante ale interpretării mariologice a Vechiului Testament a constituit-o atribuirea imaginilor din Cîntarea Cîntărilor Fecioarei Maria. „*Nigra sum sed formosa* [Neagră sînt dar frumoasă]" sînt aproape primele cuvinte ale Miresei din Cîntarea Cîntărilor.[7] Din aceste cuvinte s-a născut justificarea biblică pentru multe portrete ale Fecioarei Maria care o reprezintă ca Madona Neagră. Așa cum se prezintă, afirmația pare să trădeze o contradicție foarte răspîndită între pielea neagră și frumusețe. Însă în comentariul său despre Cîntarea Cîntărilor, Marvin Pope demonstrează în mod convingător, cu argumente lingvistice, faptul că „Neagră sînt *și* frumoasă", nu „*dar* frumoasă", este traducerea corectă a versului ebraic, care s-a păstrat și în Septuaginta: *Melaina eimi kai kalē*, conjuncția copulativă anulînd astfel contradicția. Întrucît istoria interpretării Bibliei nu se limitează la comentarii și predici, ci constituie și subiectul artelor și vieții cotidiene, Madonele Negre de la Częstochowa și Guadalupe („La Morenita — Micuța Oacheșă")[8] exprimă, pentru milioane de credincioși, mai elocvent decît orice carte, această intuiție exegetică potrivit căreia, indiferent de traducere, Fecioara este într-adevăr neagră *și* frumoasă, ceea ce a transformat-o într-un ambasador special pentru marea majoritate a neamului omenesc care nu este albă.

Femeia Dîrză. Am menționat deja că primii creștini au căutat în Scripturile ebraice, mai ales în primele capitole ale Genezei,

profețiile care s-au împlinit în Evanghelie. Cea mai notabilă — care în cele din urmă și-a cîștigat renumele de prima evanghelie sau protoevanghelie — este promisiunea lui Dumnezeu după căderea lui Adam și a Evei, adresată șarpelui (considerat a fi diavolul): „Dușmănie voi pune între tine și între femeie, între sămînța ta și sămînța ei; aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcîiul."[9] În a doua jumătate a secolului al II-lea, Irineu de Lyon s-a folosit de acest text pentru a dovedi că Iisus este sămînța femeii și Fiul lui Dumnezeu, care, Al Doilea Adam fiind, a rezistat ispitei diavolului, învingîndu-l pe cel care l-a învins pe Primul Adam, iar pe cruce a fost „înțepat" de șarpe, pentru ca apoi să-i zdrobească ispititorului capul.[10] Pe baza celor mai bune manuscrise, cercetătorii moderni ai Vulgatei au ajuns la concluzia că Ieronim, unul dintre puținii învățați din primele secole ale erei creștine care cunoșteau ebraica tot atît de bine ca și greaca și latina, a tradus acest pasaj la fel cum apare și în versiunea „King James" (în cea mai bună ediție critică a Vulgatei, publicată în 1986): *„Inimicitas ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsum conteret caput tuum, et tu conteres calcaneum eius."* Însă într-un anumit moment în cursul transmiterii textului latinesc al Vulgatei, din greșeală sau cu bună intenție, pronumele demonstrativ neutru *„ipsum"*, corespunzător substativului neutru *„semen* [sămînță]" a fost trecut la feminin: *„Inimicitas ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius."*[11] În lirica și arta plastică occidentală, această traducere a inspirat imagini ale smeritei Fecioare triumfînd asupra trufașului ispititor.[12]

În acest proces de asumare a limbajului Vechiului Testament în încercarea de lărgire a Noului Testament, Fecioara Maria a ajuns să fie privită ca întruchipînd răspunsul la întrebarea din ultimul capitol al Pildelor: „Cine poate găsi o femeie virtuoasă?": *„Mulierem fortem quis inveniet?* [Femeie dîrză, cine poate găsi?]"[13] Maria ca *Mulier Fortis* este o extensiune a imaginii Fecioarei ca a Doua Evă, care a intrat în luptă asemenea Primei Eve, dar care, fiind *fortis*, l-a înfrînt pe diavol, învin-

gîndu-l pe învingător și devenind astfel stăpîna victoriei. Binecuvîntarea ei era invocată de armatele care plecau la război ca să lupte mai ales împotriva celor care erau considerați dușmanii credinței, spre exemplu musulmanii. Imaginea ei era purtată pe stindarde și pe pieptul luptătorilor. În *Război și pace*, prințesa Maria Bolkonskaia (un personaj inspirat de mama lui Tolstoi) spune la sfîrșitul unei scrisori adresate prietenei ei Iulia, plîngîndu-se de „acest nefericit război în care am fost tîrîți Dumnezeu știe cum și de ce": „Rămas bun, scumpă, bună prietenă. Fie ca Mîntuitorul nostru și Maica Lui Preasfîntă să te aibă în paza lor cea sfîntă și atotputernică. Maria."[14] Iar „Mîntuitorul nostru și Maica Lui Preasfîntă" îi aveau și pe soldați în paza lor cea sfîntă și atotputernică în timpul luptei, căci Hristos, *Christus Victor* și Mama sa, *Mulier Fortis*, nu puteau fi numai blînzi și smeriți, ci și puternici și victorioși. Această imagine a Fecioarei Maria este mai evidentă în Vechiul Testament decît în Noul Testament, dar pe baza acestei metode de interpretare biblică poate fi găsită și în Noul Testament, oferind astfel femeilor din Evul Mediu un model pentru ceea ce ar trebui ele să fie — și, prin voința lui Dumnezeu, ar putea să fie. Căci cel mai senzațional răspuns medieval la întrebarea din Pilde despre Femeia Dîrză l-a dat Ioana d'Arc.

Conducătoarea corului ceresc. În ciuda folosirii Evei și a diferitelor figuri feminine din scrierile Regelui Solomon, totuși prototipul Fecioarei Maria în Vechiul Testament nu putea să fie decît *Miriam*, sora lui Moise și a lui Aaron, de la care mai mult ca sigur și-a primit numele Fecioara. Numele ebraic *Miryam* al sorei lui Moise a fost redat în greacă în mai multe forme: *Maria*, *Mareia*, *Mariam*, *Mariamē*.[15] În Evanghelii apar atît forma *Maria* cît și forma *Miriam*, prima fiind folosită inițial de Matei, iar cea de-a doua fiind folosită inițial de Luca. Totuși, în afara numelui, nu există în paginile Noului Testament nici o paralelă între mama lui Iisus și sora lui Moise. Însă o dată devenită legitimă, chiar imperativă, nevoia ca autorii creștini să invoce ceea ce am putea numi metodologia amplificării, un interpret al Bibliei plin de imaginație ca Augustin a fost atras de istoria victoriei copiilor lui Israel asupra arma-

telor lui Faraon la Marea Roșie, așa cum este ea descrisă în Ieșirea: „Atunci a luat Mariam proorocița, sora lui Aaron, timpanul în mîna sa, și au ieșit după dînsa toate femeile cu timpane și dănțuind. Și răspundea Mariam înaintea lor: «Să cîntăm Domnului, căci cu slavă S-a preaslăvit! Pe cal și pe călăreț în mare i-a aruncat!»"[16] Această scenă a avut un impact deosebit și asupra lui Georg Friedrich Händel care, în compoziția sa *Israel în Egipt*, inversează ordinea versetelor 20 și 21 din capitolul cincisprezece din Ieșirea cu versetul 1 de-așa manieră încît Miriam devine *choregos*, asemenea conducătorului corului la Eschil sau Sofocle. Același lucru l-a făcut și cultul Fecioarei Maria atribuind titlul de Fiică a Sionului, cu toate consecințele ce decurg de aici, Fecioarei Maria și lui Miriam.

Pururea-Fecioară [Semper Virgo]. Deși nici scrierile apostolului Pavel, nici Evanghelia după Marcu nu fac vreo referire la nașterea feciorelnică, totuși Scriptura ebraică o face, cel puțin în traducerea ei grecească, Septuaginta, realizată de evreii din Alexandria cu un secol sau două înainte de apariția creștinismului. De aici a fost preluată de Evangheliile după Matei și Luca, Matei citînd ca autoritate traducerea grecească a profeției lui Isaia: „Pentru aceasta Domnul meu vă va da un semn: Iată, Fecioara [*parthenos* în Septuaginta] va lua în pîntece și va naște Fiu și vor chema numele lui Emanuel."[17] *Parthenos* este traducerea unui cuvînt ebraic care înseamnă „femeie tînără", nu neapărat „fecioară", iar cuvîntul a fost astfel citat în Noul Testament grecesc. Maria îl întreabă pe îngerul Bunei-vestiri: „Cum va fi aceasta, de vreme ce eu nu știu de bărbat?"[18] Trei dintre Evanghelii — după Matei, Marcu și Ioan, dar nu și cea după Luca — vorbesc despre „frații" lui Hristos[19], așa cum face și apostolul Pavel[20]. Concluzia firească ce s-ar putea trage este că după zămislirea miraculoasă a lui Iisus prin puterea Duhului Sfînt, Maria și Iosif au continuat să aibă alți copii.

Nu aceasta este însă și concluzia pe care au tras-o cei mai mulți Părinți ai creștinismului. Dimpotrivă, ei au numit-o pe Maria Pururea-Fecioară, *Aeiparthenos, Semper Virgo*. Iar ca

să facă acest lucru, avînd în vedere referirile biblice la „frații" lui Iisus, ei au fost nevoiți să recurgă la o argumentație foarte elaborată. Fundamentul biblic pentru a o numi pe Maria Pururea-Fecioară nu se află în Noul Testament, ci în Cîntarea Cîntărilor: „Ești grădină încuiată, sora mea, mireasa mea, fîntînă acoperită și izvor pecetluit [*Hortus conclusus, suror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus*]."[21] Astfel Ieronim, după ce a adunat o serie de texte din Cîntarea Cîntărilor, a ajuns și la acest verset pe care l-a considerat că se referă la „maica Domnului nostru, care este mamă și Fecioară. Nimeni înainte și după Mîntuitorul nostru nu a mai fost pus în mormîntul lui săpat în piatră."[22] Aici a avut loc un proces interesant de interpretare biblică creativă. Căci potrivit Evangheliilor, mormîntul lui Iisus a fost unul nou, aparținîndu-i lui Iosif din Arimateea, „în care nimeni, niciodată, nu mai fusese pus."[23] Însă în Evanghelii nu se mai pomenește nimic despre ceea ce s-a întîmplat cu mormîntul după învierea lui Iisus, tot astfel cum nu se menționează dacă Maria a mai avut sau nu și alți copii. Doar pe baza acestui „*hortus conclusus*" din Cîntarea Cîntărilor, Ieronim, care a fost cel mai mare exeget biblic din istoria Bisericii apusene, s-a simțit îndreptățit să tragă concluzia că nimeni, niciodată, nu a mai fost pus în mormîntul lui Hristos și că nimeni, niciodată, nu s-a mai născut din Fecioara Maria. Este amuzant, deși nu important, de notat că, în ambele cazuri, rolul auxiliar i-a revenit unui bărbat pe nume Iosif.

Chipul ce atît de mult se aseamănă cu al lui Hristos. În limbajul Vechiului Testament, cuvîntul „față" este folosit de cele mai multe ori cu sensul de „persoană". Această utilizare apare încă din povestea creației, unde se spune, potrivit traducerii grecești: „Atunci, luînd Domnul Dumnezeu țărînă din pămînt, a făcut pe om și a suflat în fața [*prosōpon*] lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie."[24] În limbajul biblic, și chiar și în limbile moderne, „față către față" este un mod de a spune „de la om la om."[25] În Binecuvîntarea pe care trebuie să o pronunțe Aaron asupra poporului lui Israel, termenul apare folosit în legătură cu Dumnezeu: „Să te binecuvînteze

Domnul și să te păzească! Să caute Domnul asupra ta cu fața veselă și să te miluiască! Să-Și întoarcă Domnul fața Sa către tine și să-ți dăruiască pace!"[26] Căci Dumnezeul lui Israel, spre deosebire de idolii păgîni, nu are nici formă, nici față pe care să o întoarcă spre oameni, iar atribuirea antropomorfă a unei „fețe" lui Dumnezeu nu poate decît să se refere la o relație specială ce își are originea în Legămîntul cu Dumnezeu. Cînd Noul Testament încearcă să afirme continuitatea acestui Legămînt, dar în același timp și extinderea sa dincolo de granițele poporului lui Israel, atunci el vorbește despre „Dumnezeu care a zis: «Strălucească, din întuneric, lumina» — El a strălucit în inimile noastre, ca să strălucească cunoștința slavei lui Dumnezeu pe fața lui Hristos."[27] Prin urmare fața lui Iisus Hristos este văzută ca fiind răspunsul divin la rugăciunea din psalm: „Ție a zis inima mea: Pe Domnul voi căuta. Te-a căutat fața mea; fața Ta, Doamne, voi căuta."[28] S-a ajuns astfel la o extensiune a conceptului și la identificarea Fecioarei Maria ca Mediatrix, urmînd ca Bernard de Clairvaux și apoi Dante Alighieri să vorbească despre fața Fecioarei Maria ca fiind cea prin care se vede fața lui Iisus Hristos, prin care la rîndul ei devine vizibilă fața lui Dumnezeu.

Viziuni ale Fecioarei Maria. Justificarea biblică a aparițiilor Fecioarei Maria în vechime precum și în epoca modernă o găsim în experiențele religioase și revelațiile personale descrise în Vechiul Testament. Prin viziuni și revelații ale Atotputernicului, Avraam a primit promisiunea lui Dumnezeu, dar și porunca de a-și sacrifica propriul fiu, pe Isaac — iar apoi porunca: „Să nu-ți ridici mîna asupra copilului."[29] Viziunea „rugului ce ardea, dar nu se mistuia" oferă cadrul pentru „textul culminant"[30] al dezvăluirii lui Dumnezeu: „Eu sînt Cel ce sînt."[31] Tot astfel, și „în anul morții regelui Ozia", după cum relatează profetul Isaia: „Am văzut pe Domnul stînd pe un scaun înalt și măreț."[32] Și alți profeți ai lui Israel au avut parte de asemenea viziuni la începutul carierei lor profetice sau mai tîrziu.[33] Pentru Iezechiel și Daniel primirea viziunilor și comunicarea conținutului lor poporului sau conducătorilor devine calitatea centrală și definitorie a profețiilor lor apocaliptice.[34]

Aceste viziuni ar fi trebuit să se încheie o dată cu Noul Testament; căci se pune în evidență unicitatea și finalitatea revelației prin Iisus Hristos, drept pentru care formula „Și a fost cuvîntul lui Dumnezeu" către profet, folosită încă în cazul lui Ioan Botezătorul, nu mai este potrivită, deoarece Cuvîntul lui Dumnezeu s-a făcut trup, iar „toți proorocii și Legea au proorocit pînă la Ioan"[35]. Cu toate acestea, în mod surprinzător, viziunile care au început în Vechiul Testament nu au încetat în Noul Testament. De fapt, se spune despre apostolul Petru în Faptele Apostolilor că privește profeția lui Ioil, „Dar după aceea, vărsa-voi Duhul Meu peste tot trupul și fiii și fiicele voastre vor profeți, bătrînii voștri visuri vor visa, iar tinerii voștri vedenii vor vedea", ca fiind împlinită acum în generația sa.[36] În aceeași carte a Noului Testament, apostolul Petru are viziunea unor bucate spurcate și necurate coborînd din cer.[37] Apostolul Pavel are o viziune a lui Iisus Hristos pe drumul Damascului, care îl aruncă la pămînt, îl orbește și îl convertește la credința creștină pe care o persecutase, viziune ce a fost urmată de altele; iar, după cum singur mărturisește, „n-am fost neascultător cerești arătări"[38].

Iisus Hristos însuși a avut asemenea arătări cerești, căci el „a văzut pe satana ca un fulger căzînd din cer"[39]. În momentele de agonie din Grădina Ghetsimani, „un înger din cer s-a arătat Lui și-L întărea" pentru patimile și moartea prin care va trebui să treacă.[40] Mai relevante pentru subiectul nostru sînt însă viziunile legate de nașterea lui Iisus Hristos. Cea mai importantă dintre acestea este Bunavestire, însă și celelalte își au rolul lor bine definit. Îngerul Domnului i se arată în vis lui Iosif, grăind: „Nu te teme a lua pe Maria, că ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfînt", printr-o altă viziune este avertizat de intenția lui Irod de a-l ucide pe pruncul Iisus, „regele Iudeilor", și îndemnat să plece în Egipt împreună cu Maria și copilul; iar printr-o altă viziune este înștiințat că se pot întoarce acasă la Nazaret.[41]

Însă cea mai bogată colecție de viziuni din Noul Testament apare în cartea care trece drept ultima dintre textele autentice și a fost deseori considerată de tradiție, pe bună drep-

tate sau nu, asta nu are importanță aici, că a fost scrisă ultima: Apocalipsa Sfîntului Ioan Teologul, atribuită evanghelistului Ioan. Cel ce are cerească arătare vede nu numai „pe Cineva asemenea cu Fiul Omului"[42], ci și îngeri, fiare, cetăți cerești, toate defilînd ca într-o procesiune prin fața ochilor săi plini de admirație. Pe la jumătatea descrierii acestor viziuni „i se arată din cer un semn mare: o femeie învești mîntată cu soarele și luna era sub picioarele ei și pe cap purta cunună din douăsprezece stele."[43] Fie că inițial s-a referit sau nu la Fecioara Maria, această imagine s-a potrivit atît de bine cu concepția care s-a cristalizat cu timpul despre Maica Domnului, încît în Evul Mediu, din secolul al VII-lea pînă în secolul al IX-lea, atît în Răsărit cît și în Apus, a devenit limpede că „acest simbol al femeii care este mama lui Mesia s-a pretat foarte bine unei interpretări mariologice, o dată cu creșterea interesului față de Fecioara Maria în rîndul creștinilor. Iar atunci cînd Apocalipsa a fost inclusă în canonul Scripturii, alături de Evanghelia după Luca și cea după Ioan, diferitele imagini ale Fecioarei, femeia de lîngă cruce și femeia care îl naște pe Mesia, se vor completa reciproc."[44] Este demn de menționat că, după cîteva secole, printr-un proces asemănător, unii descendenți ai Reformei protestante nu vor avea nici o reținere în a-l identifica pe „îngerul avînd să binevestească Evanghelia veșnică" din Apocalipsă cu persoana lui Martin Luther.[45]

Imaculata concepție. Legătura complicată dintre interpretarea Bibliei și dezvoltarea doctrinei creștine, prezentată succint în capitolul anterior, a funcționat simultan în ambele direcții, atît pentru mariologie cît și pentru alte ramuri ale teologiei. Doctrina despre Fecioara Maria a căpătat o formă bine definită căci, pe lîngă cultul ce i s-a închinat și speculațiile ce s-au făcut în legătură cu ea, care au constituit un teren fertil pentru dezvoltarea doctrinei, anumite pasaje atît din Vechiul Testament, cît și din Noul Testament trebuiau să fie interpretate din perspectivă mariologică. Pe de altă parte nașterea doctrinei mariale a făcut necesară armonizarea exegezei biblice cu semnificația ce i-a fost atribuită Fecioarei Maria. În Evul Mediu, mai ales după ce Pierre Abélard a atras

atenția în *Sic et non* asupra aparentelor contradicții ale tradiției, armonizarea textelor biblice a devenit una dintre sarcinile cele mai importante ale teologiei scolastice.[46] Așa cum a anticipat Ciprian din Cartagina și apoi au formulat Ambrozie din Milano și Augustin interpretarea occidentală standard a cuvintelor lui David din Psalmi: „Că iată întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea"[47] a generalizat această afirmație, aplicînd-o întregului neam omenesc. Însă această interpretare părea să intre în conflict cu caracterul transcendent atribuit sfințeniei unice a Fecioarei Maria. Din nevoia de armonizare a acestor două imperative a luat naștere doctrina romano-catolică a imaculatei concepții.

Ridicarea cu trupul la cer a Fecioarei, Mater Gloriosa. Dintre toate privilegiile atribuite persoanei Fecioarei Maria, nici unul nu pare să fie mai străin de textul evanghelic decît înălțarea cu trupul la cer, promulgată ca dogmă a Bisericii de papa Pius al XII-lea la 1 noiembrie 1950, prin bula *Munificentissimus Deus.* Însă aceasta depinde de felul cum sînt interpretate mărturiile biblice. Statutul Mariei de fiică a Sionului și urmașă a poporului lui Israel însemna că este necesar, ba chiar imperios necesar, să fie căutate informații suplimentare despre ea și despre Fiul ei divin în paginile Vechiului Testament. După înviere, Hristos se arată ucenicilor care mergeau la Emaus și „începînd de la Moise și de la toți proorocii, le-a tîlcuit lor, din toate Scripturile cele despre El"[48], printr-un proces ce a fost considerat că se aplică în mod legitim și Fecioarei Maria. Astfel absența informației din Noul Testament despre ceea ce s-a întîmplat „după ce s-a încheiat cursul vieții ei pămîntești" nu a fost considerată drept un obstacol. Iar afirmația profetului Isaia, pe care apostolul Pavel o aplică în cazul morții și învierii lui Hristos, „Moartea a fost înghițită de biruință"[49], a fost extinsă prin *Munificentissimus Deus* și asupra Fecioarei Maria. Datorită locului unic pe care îl ocupă în istoria omenirii, fiind nu numai deasupra tuturor femeilor și tuturor oamenilor, ci și deasupra tuturor creaturilor, „mai cinstită decît heruvimii și mai mărită decît serafimii", s-a considerat că Fecioara Maria nu este nedemnă să primească și ea

onorurile și privilegiile care, potrivit Vechiului și Noului Testament, au fost conferite și altora.

În plus, așa cum se arată în descrierile bizantine despre Adormirea Maicii Domnului[50], există doi sfinți în Vechiul Testament, care pot fi luați drept exemplu pentru modul în care, la sfîrșitul vieții pămîntești, cineva poate fi „înălțat la cer, *cu trupul și sufletul*". Aceștia sînt Enoh din Cartea Facerii și Ilie din Cartea a patra a regilor: „Și a plăcut Enoh lui Dumnezeu și apoi nu s-a mai aflat, pentru că l-a mutat Dumnezeu"; „Și deodată s-a ivit un car și cai de foc și, despărțindu-i pe unul de altul, a ridicat pe Ilie în vîrtej de vînt la cer. Iar Elisei se uita și striga: «Părinte, părinte, carul lui Israel și caii lui!» Și apoi nu l-a mai văzut."[51] Exegeza ebraică a insistat asupra acestor scene și le-a amplificat. În literatura apocrifă și apocaliptică, destinul ulterior al lui Enoh[52] a devenit subiect de speculații, la fel ca și figura legendară a lui Ilie[53]. La masa de Seder, cu ocazia Paștelui evreiesc, se mai păstrează încă un loc liber pentru Ilie; și potrivit Noului Testament, Ilie a apărut alături de Moise în momentul Schimbării la Față a lui Hristos.[54]

Dacă acești doi sfinți din Vechiul Testament au fost considerați demni de privilegiul de a fi înălțați la cer într-un car de foc tras de cai de foc, nu ar putea fi aceasta o justificare biblică și pentru Maria, care, printr-o argumentație a fortiori, apare mult mai demnă de un asemenea tratament special? Căci dacă această cale spre cer a fost, cel puțin în două cazuri, deschisă pentru niște simpli muritori, ar putea spune cineva că Maica lui Dumnezeu este mai puțin merituoasă decît aceștia? Povestea surorilor lui Lazăr, Maria și Marta, care va servi drept pericopă evanghelică pentru sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, se încheie cu cuvintele: „Maria partea cea bună și-a ales, care nu se va lua de la ea"; aceasta se referă desigur la sora Martei și a lui Lazăr, însă multora li s-a părut că i se potrivește și mai bine mamei lui Iisus.[55] Printr-o interpretare similară, un text din Vechiul Testament, „Suindu-Se la înălțime, a robit robime și a dat daruri oamenilor", care a fost aplicat înălțării lui Hristos, a părut că se potrivește și ridicării cu trupul la cer a Fecioarei Maria, prin care au fost împărțite

daruri oamenilor.[56] Sau cînd Hristos promite: „Dacă-Mi slujește cineva, să-Mi urmeze, și unde sînt Eu, acolo va fi și slujitorul Meu", nu este într-adevăr nimeni printre muritori care să-i fi slujit așa cum a făcut-o Fecioara Maria; și întocmai cum i-a promis Hristos înainte de înălțare, ea l-a urmat în ceruri.[57]

O asemenea celebrare a Fecioarei Maria a corespuns din punct de vedere cronologic cu momentul de glorie al metodei de interpretare alegorică și tipologică a Bibliei. Pe de altă parte, atît cultul Fecioarei cît și alegoria au fost respinse, mai întîi în timpul Reformei, și apoi în epoca Iluminismului. Privind retrospectiv ambele manifestări, din Evul Mediu, pe de o parte, și din epoca Reformei și Iluminismului, pe de alta, este greu să evaluăm cîștigurile și pierderile. Metoda alegorică și tipologică a salvat Biblia ebraică de dușmanii și denigratorii ei din perioada de început a creștinismului, care o interpretau *ad litteram* și o respingeau, tot ei opunîndu-se direcției în care se îndrepta interpretarea mariologică. Revendicarea Scripturilor ebraice ca parte integrantă a Bibliei creștine a coincis nu numai din punct de vedere cronologic, ci și logic, cu această reprezentare a Fecioarei Maria. Deși radical diferite, interpretarea literală precum și cea istorico-critică au oferit o dublă perspectivă în modul de abordare a Bibliei. În același timp însă ele au condus la scăderea interesului față de Fecioara Maria. Dacă aceste două direcții s-au dezvoltat împreună este o întrebare dificilă, la care nu putem decît începe să dăm răspunsul prin studierea artei, literaturii și gîndirii în capitolele următoare. Vom vedea în cele ce urmează cum unele texte din Vechiul Testament și așa-numita metodologie a amplificării vor contribui în mod substanțial la articularea doctrinei și cultului Fecioarei Maria.

Toni Zenz, uşa pentru Biserica Sankt Alban, Köln, 1958.
(Bildquelle: Rheinisches Bildarchiv Köln).

3. A doua Evă și chezașa adevăratei firi omenești a lui Hristos

„Căci precum prin neascultarea unui om s-au făcut păcătoși cei mulți, tot așa prin ascultarea unuia se vor face drepți cei mulți."

(Romani 5,19)

În secolele al II-lea și al III-lea după Hristos, în perioada de tranziție culturală și prefacere spirituală pe care istoricii o numesc Antichitatea Tîrzie și care se încadrează undeva între epoca elenistică, perioada bizantină și cea medievală, paralela dintre Fecioara Maria și Eva a constituit un element central în abordarea a două teme esențiale ce continuă și astăzi să suscite interesul: sensul (dacă există vreunul) al timpului și al istoriei omenirii și însăși definiția a ceea ce înseamnă să fii om.[1]

Religia lui Israel a avut o contribuție majoră la dezvoltarea gîndirii occidentale prin interpretarea istoriei. Aceasta nu înseamnă că problema sensului istoriei nu a preocupat și alte culturi, cum ar fi cultura clasică greacă, ea regăsindu-se în special în gîndirea lui Platon, care îi acordă o atenție deosebită. Cartea a IV-a din *Legile* lui Platon conține o profundă analiză a puterii relative pe care o au anumite forțe în istorie: „Dumnezeu este stăpîn peste întreg universul, iar întîmplarea [*tychē*] și sorocul [*kairos*] colaborează cu El la guvernarea universului uman. Mai există și o a treia concepție care cuprinde în această schemă și arta [*technē*]."[2] Studierea aprofundată a relației de interdependență dintre aceste trei forțe ar putea să constituie, după părerea lui Constantine Despotopoulos, punctul de plecare pentru o amplă filozofie a istoriei.[3] Istoricii Atenei antice — mai ales Tucidide în Discursul funebru al lui Pericle, dar și Herodot — au adoptat și ei această perspectivă atunci cînd s-au ocupat de istoria Greciei.[4]

Cu toate acestea, pătrunderea credinței lui Israel și a Bibliei ebraice în lumea greco-romană, mai întîi prin traducerea

Bibliei în greacă, la Alexandria, și apoi prin expansiunea creștinismului în întreaga lume mediteraneană, au repus în discuție și în cele din urmă au modificat concepțiile anterioare despre natura și scopul procesului istoric. Afirmația lui Platon din *Legile*, „Dumnezeu stăpînește peste întreg universul", a ajuns să însemne ceva radical diferit atunci cînd „șansa" istorică sau *kairos* în cauză era ieșirea copiilor lui Israel din Egipt și primirea legii pe muntele Sinai sau viața, moartea și învierea lui Iisus Hristos. Într-un fel credința că „Dumnezeu este stăpînul universului" a căpătat alte valențe atunci cînd cuvîntul „Dumnezeu" a fost interpretat ca referindu-se nu la zeii Olimpului, sau la zeul unic din filozofia platonică, ci la Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacov, sau la Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh. În ciuda diferențelor profunde și fundamental ireconciliabile dintre iudaism și creștinism, ambele religii privesc istoria ca pe un proces în care guvernarea divină își are originea în inițiativa divină. Nu prin propria-i putere l-a descoperit Moise pe Dumnezeu în timp ce păștea oile lui Ietro pe cîmpiile din Madian, ci Dumnezeu l-a ales pe el, l-a căutat și l-a chemat dintr-o pară de foc, poruncindu-i să-i spună Faraonului: „Lasă pe poporul meu!"[5] În mod similar, Noul Testament nu relatează despre modul cum tendința spre înalt a istoriei umane atinge în cele din urmă nivelul Divinității, de parcă trupul omenesc ar fi devenit Cuvîntul lui Dumnezeu, ci dimpotrivă, „La început era Cuvîntul și Cuvîntul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvîntul. Și Cuvîntul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi."[6] Într-un sens radical, istoria este privită *de sus*, ca fiind opera acțiunilor Dumnezeului celui viu. Așa cum se spune în Noul Testament: „Toată darea cea bună și tot darul desăvîrșit de sus este, pogorîndu-se de la Părintele luminilor, la Care nu este schimbare sau umbră de mutare."[7]

În același timp însă, tradiția iudaică, precum și cea creștină privesc istoria și *de jos*, ca fiind opera acțiunilor oamenilor înzestrați cu liber arbitru, pentru care aceștia sînt răspunzători din punct de vedere moral. În contextul schimbărilor istorice care au avut loc în spațiul mediteranean în secolele al II-lea

și al III-lea, gînditorii Antichității Tîrzii au încercat să afle dacă există un sens posibil de descifrat în istorie. Printre aceste spirite luminate s-a numărat și Marc Aureliu, care a formulat această întrebare ce frămîntă epoca sa în Cartea a XII-a din *Meditații*, scrise în greacă și nu în latină (deși era împăratul Romei): „Există o soartă inexorabilă și o lege inviolabilă sau o providență care poate fi îndurătoare, căci altfel totul este un haos necontrolat și lipsit de sens. Dacă soarta nu poate fi învinsă, atunci ce rost mai are să luptăm împotriva ei? Dacă providența este dispusă să ne arate îndurare, atunci să facem tot posibilul să o meritățm. Dacă haosul este necontrolat, atunci să fim mulțumiți că într-un univers atît de tulbure avem o rațiune care să ne cîrmuiască."[8] Față de aceste alternative sugerate de împăratul-filozof Marc Aureliu, iudaismul și creștinismul au adus o altă viziune asupra istoriei văzute ca o arenă în care se manifestă atît „o providență îndurătoare", cît și o activitate umană responsabilă, astfel încît cele două forțe nu pot fi separate una de cealaltă. Acesta este sensul adînc al cuvîntului ebraic *berith*, legămînt, prin care ambele părți se angajează să facă anumite lucruri, chiar dacă una dintre ele este însuși Creatorul cerului și al pămîntului, iar cealaltă este o creatură umană; iar în versiunea creștină a acestei laturi autentic umane a dialecticii istorice, Eva și Fecioara Maria joacă un rol esențial.[9]

Se pare că a existat o practică în creștinismul timpuriu de a se interpreta primele trei capitole din Geneză ca o anticipare a venirii lui Hristos. Prin urmare e posibil să se fi făcut o paralelă între ispitirea lui Hristos de către diavol și ispitirea lui Adam și a Evei. Și a zis șarpele către Eva: „În ziua în care veți mînca din el ... veți fi ca Dumnezeu."[10] Iar ispititorul a zis către Hristos care „a postit patruzeci de zile și patruzeci de nopți [și] la urmă a flămînzit": „De ești Tu Fiul lui Dumnezeu, zi ca pietrele acestea să se facă pîini."[11] În Epistola către Romani, apostolul Pavel spune: „Precum printr-un om [Adam] a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea... cu mult mai mult harul lui Dumnezeu și darul Lui au prisosit asupra celor mulți, prin harul unui singur om,

Iisus Hristos."[12] În Epistola întîi către Corinteni, contrastul este mult mai clar subliniat: „Precum și este scris: «Făcutu-s-a omul cel dintîi, Adam, cu suflet viu; iar Adam cel de pe urmă cu duh dătător de viață»... Omul cel dintîi este din pămînt, pămîntesc; omul cel de-al doilea este din cer."[13] Chiar și în cazul istoriei de jos, văzută ca rezultat al acțiunilor omului pentru care el este pe deplin responsabil, paralela dintre Primul Adam „din pămînt, pămîntesc" și cel de-al Doilea Adam, Hristos „din cer", care a jucat un rol important în istoria ideilor, ridică o serie de probleme la care ne vom referi în partea a doua a acestui capitol.

Pentru multe dintre aceste probleme, paralela dintre Eva și Maria a adus elemente noi. Sfîntul Irineu, episcop de Lyon, care s-a născut probabil în Asia Mică în anul 130 după Hristos și a murit în jurul anului 200, a făcut această paralelă în cele două lucrări ale sale care au supraviețuit: într-un pasaj din tratatul *Împotriva ereziilor* (scris în greceşte dar păstrat în traducere latină), precum și într-o lucrare care s-a crezut că e pierdută, dar care a fost descoperită de-abia în acest secol într-o traducere armeană, *Epideixis* sau *Dovezi ale învățăturii apostolice*. Punînd alături elemente din Geneză și din Evanghelii, cum ar fi Grădina Edenului și Grădina Ghetsimani sau pomul cunoștinței binelui și răului și crucea, Irineu a ajuns să facă paralele dintre cele mai originale și surprinzătoare:

> Precum prin neascultarea unei fecioare [Eva] a fost omenirea lovită, a căzut și a murit, tot așa prin Fecioara [Maria] care a ascultat cuvîntul lui Dumnezeu, omenirea s-a trezit la viață. Căci Domnul [Hristos] a venit să caute oaia cea pierdută, omenirea fiind cea pierdută; și El nu a fost altfel alcătuit, ci asemenea celei ce descinde din Adam [anume, Maria], și-a păstrat aceeași alcătuire; Adam trebuia în chip necesar să fie restaurat întru Hristos, iar moartea să fie absorbită în nemurire. *Iar Eva [trebuia în chip necesar să fie restaurată] prin Maria, așa încît o fecioară, devenind răscumpărătoarea unei alte fecioare, să desfacă și să distrugă neascultarea feciorelnică prin ascultare feciorelnică.*[14]

Aici nu se pune în evidență numai contrastul dintre Primul Adam „din pămînt, pămîntesc" și al Doilea Adam „din cer", între pămîntesc și ceresc, ci și acela dintre neascultarea nefastă a Evei, care nu e decît o făptură umană, și ascultarea mîntuitoare a Mariei, a Doua Evă, care nu e nici ea decît o făptură umană, nu „din cer", ci „din pămînt". Era absolut necesar pentru integritatea celor două relatări ca atît neascultarea Evei cît și ascultarea Mariei să fie considerate ca manifestări ale liberului arbitru și nu consecințe ale vreunei constrîngeri venind din partea diavolului, în cazul Evei, sau din partea lui Dumnezeu, în cazul Mariei.

S-a spus că în ceea ce privește doctrina despre Fecioara Maria, asemenea autori creștini, precum Sfîntul Irineu în pasajul de mai sus, „ilustrează grăitor stadiul în care se afla tradiția creștină la sfîrșitul secolului al II-lea, *dacă nu chiar mai devreme*"[15]; în acest caz se pune întrebarea dacă Irineu a inventat conceptul Maria ca a Doua Evă sau dacă s-a inspirat dintr-o tradiție mai veche. *Împotriva ereziilor* și, mai ales, *Dovezi ale învățăturii apostolice* creează impresia că autorul lor citează paralelismul dintre Eva și Maria fără a mai considera necesară argumentarea acestei teze, plecînd probabil de la presupoziția că cititorii vor fi de acord sau sînt deja familiarizați cu ea. Un argument în favoarea acestei ipoteze îl constituie faptul că, în ceea ce privește chestiunea în discuție, precum și multe altele, Irineu se considera apărătorul și continuatorul unei învățături de credință pe care o primise de la predecesorii săi, de la apostolii înșiși.[16] Cititorul modern trebuie să aibă în vedere, poate chiar să accepte, posibilitatea ca Irineu să fie într-adevăr continuatorul acestei tradiții, și atunci era firesc ca, în a doua jumătate a secolului al II-lea, Eva, „mama tuturor celor vii"[17], și Maria, mama lui Hristos, cu alte cuvinte cele mai importante femei din istorie, să fie privite împreună și înțelese una în legătură cu cealaltă. Acest paralelism a fost reprezentat de sculptorul german Toni Zenz pe o ușă metalică realizată în 1958 cu ocazia reconstruirii Bisericii Sankt Alban din Köln, distrusă în timpul celui de-al doilea război mondial: jos, în partea stîngă, se află Adam și Eva în momen-

tul căderii, iar sus, în partea dreaptă, se află al Doilea Adam și a Doua Evă în momentul crucificării și al mîntuirii.

O dată introdusă în circulație, această dialectică a Evei și Mariei și-a dezvoltat propria istorie. Întrucît în latină numele Eva, citit invers, devine *Ave* — salutul îngerului Gavriil adresat Mariei în Vulgata și rostit de milioane de credincioși în rugăciunea *Ave Maria* —, s-a atribuit o semnificație mariologică mistică acestui nume. Teoriile despre neascultarea Evei și ascultarea Mariei au condus la ample comparații psihologice între cele două femei. Prin trăsăturile negative atribuite Evei în aceste comparații — vulnerabilitate, iraționalitate, afectivitate, senzualitate, preponderența simțurilor asupra rațiunii, devenind astfel o pradă ușoară ispitei — s-au răspîndit cunoscutele stereotipuri misogine care s-au încetățenit în gîndirea și în limba multor popoare din Apus și nu numai. Cercetătorii moderni au studiat lucrările patristice și cele ale gînditorilor medievali pentru a descoperi aceste stereotipuri și au elaborat un catalog cuprinzător care se bucură de o largă apreciere din partea autorilor de cărți și de articole. Însă este demn de remarcat că totuși, în lucrările lor, Sfinții Părinți și gînditorii medievali nu se limitează la aceste stereotipuri, ci dimpotrivă lărgesc sfera interpretărilor, propunînd modelul femeii întruchipate de Fecioara Maria „femeia dîrză [*mulier fortis*]", care, în calitate de urmașă și răscumpărătoare a Primei Eve, a zdrobit capul șarpelui și l-a învins pe diavol.[18] Obiectivitatea istorică impune luarea în discuție a ambelor laturi ale dialecticii. Cînd, în *Paradisul pierdut**, John Milton, care „se opunea în mod clar catolicismului și cultului Fecioarei Maria"[19], descrie totuși cum, salutînd-o pe Eva,

Trimisul Tăriei îi dădu binețea sfîntă,
Cu care, lungă vreme mai tîrziu,
A binecuvîntat-o pe Maria,
Cea de a doua Evă...[20],

---

* John Milton, *Paradisul pierdut*, în românește de Aurel Covaci, Editura Minerva, București, 1972 (*n.t.*).

el citează salutul angelic „Ave Maria", invocînd astfel vechea comparație, care constituie tema acestui capitol, dar o face de pe poziția puritanului și a protestantului, într-un context literar și teologic în care elementele catolice din portretul Fecioarei Maria s-au pierdut în mare măsură. De aceea, după căderea în păcat, Adam i se adresează Fecioarei cu salutul *Ave Maria* într-un limbaj prin care dorește în mod clar să facă cunoscut nu numai Evei, ci și Mariei, locul lor în istorie:

... te salut
Fecioară Mamă, tu, mărită întru
Iubirea Cerului! Și totuși, tu
Din trupul meu vei fi zămislită...[21]

Concepția lui Milton despre psihologia căderii Evei, pas cu pas, este considerată pe bună dreptate un incomplet dar strălucit studiu de caz. Comparată însă cu viziunea patristică și cea medievală despre Prima și a Doua Evă, devine evident că *Paradisul pierdut* insistă pe unul dintre polii dialecticii mult mai mult decît pe celălalt. Și acest lucru e valabil și pentru alți autori mai puțin importanți decît Milton.

Revenind la categoriile lui Marc Aureliu și Irineu (care au fost aproape contemporani în secolul al II-lea), tema centrală a gîndirii Sfîntului Irineu este, în exprimarea lui Marc Aureliu, „acea providență care poate fi milostivă" și care s-a dovedit deja a fi îndurătoare prin faptul că a îngăduit o „recapitulare [*anakephalaiōsis*]" a istoriei umane, fiecare treaptă a păcatului omenesc fiind răscumpărată prin fiecare etapă a activității mîntuitoare a lui Dumnezeu în Hristos.[22] Însă imaginea stoică a acestei „providențe care poate fi milostivă" a căpătat adesea accente deterministe, *anankē heimarmenē*, liberul arbitru devenind astfel problematic. Acest tip de determinism nu apare deloc ca fiind incompatibil cu o cunoaștere adîncă a psihologiei umane, cum se întîmplă în cazul lui Marc Aureliu și mai ales al lui Tolstoi.[23] În cel de-al doilea epilog la *Război și pace*, Tolstoi atacă teoriile moderne asupra istoriei, reproșîndu-le că susțin cu tărie o idee de neconceput, aceea a liberului arbi-

tru, încheind cu bine cunoscuta-i axiomă: „Trebuie să renunțăm la o libertate care nu există și să recunoaștem o dependență [adică un determinism] de care nu sîntem conștienți."[24]

Tema Mariei ca a Doua Evă a reprezentat o alternativă la o altă concepție larg răspîndită în Antichitate și în Antichitatea Tîrzie, și anume teoria ciclicității istoriei, care, potrivit filozofului Porphyrios, avea drept metaforă centrală roata. Așa cum afirmă Charles N. Cochrane, un cercetător al operei lui Herodot, avem de-a face cu o „credință în repetarea la nesfîrșit a unor situații «tipice»", căreia i s-a dat o replică, precum în *Cetatea lui Dumnezeu* a lui Augustin, prin „credința creștină că, în ciuda tuturor aparențelor, istoria nu constă dintr-o serie de structuri repetitive, ci dimpotrivă marchează o înaintare sigură, chiar dacă inconstantă, spre o finalitate, avînd totodată un început, un mijloc și un sfîrșit, *exortus, processus, et finis*"[25]. Potrivit lui Augustin, teoria ciclică este corectă în ceea ce privește „structurile repetitive", însă acest lucru nu anulează caracterul unic al faptelor care s-au petrecut și al persoanelor care au trăit o dată pentru totdeauna: Adam și Eva nu au continuat să fie creați la infinit, nu au cedat ispitei la nesfîrșit și nici nu au fost izgoniți din Grădina Edenului iarăși și iarăși. Prin procesul pe care Sfîntul Irineu îl numește recapitulare a apărut o dată pentru totdeauna un al Doilea Adam în persoana lui Iisus Hristos, ca să repare răul făcut de primul Adam; iar o a Doua Evă a venit în persoana Fecioarei Maria pentru ca „o fecioară, devenind răscumpărătoarea unei alte fecioare, să desfacă și să distrugă neascultarea feciorelnică prin ascultare feciorelnică"[26], ceea ce nu înseamnă repetiție, ci recapitulare.

Totuși, în cuvintele citate anterior din Epistola întîi către Corinteni, „Omul cel dintîi este din pămînt, pămîntesc, omul cel de-al doilea este din cer"[27] se poate identifica un nou concept al Antichității Tîrzii, căruia persoana Fecioarei Maria i-a oferit un răspuns: noțiunea de „om îndumnezeit [*ho theios anēr*]", care, aplicată viziunii creștine asupra persoanei lui Iisus Hristos, a condus aproape inevitabil la pericolul ca „omul cel de-al doilea [*care*] este din cer" să fie considerat ca nefiind cu

desăvîrșire uman, el fiind *mai mult* decît atît. Tendința pe care am amintit-o mai devreme, ilustrată printr-o metaforă de către Louis Ginzberg, „întocmai cum o perlă se naște dintr-un stimul în cochilia unei scoici, tot astfel și o legendă poate fi creată dintr-un material incitant cuprins în scriptură"[28], se manifesta deja în perioada de cristalizare a concepției creștine despre Iisus Hristos și Fecioara Maria. Cea mai importantă dovadă a existenței acestei tendințe este Evanghelia apocrifă, *Protoevanghelia după Iacob*.[29] Deși este apocrifă, nefiind recunoscută oficial ca făcînd parte din canonul Noului Testament, această Evanghelie „a influențat în mod hotărîtor dezvoltarea doctrinei mariale, oferind datele cele mai importante din biografia Fecioarei"[30]. Unele dintre legendele cuprinse în *Protoevanghelia după Iacob* se referă la fecioria Mariei nu numai în momentul zămislirii, ci și al nașterii, sugerînd faptul că Maica Domnului l-ar fi născut pe Hristos fără a suferi chinurile facerii, iar „frații lui Iisus", despre care se vorbește în Evanghelii, trebuie să fi fost copiii văduvului Iosif din prima căsătorie.[31] Deși nu este absolut clar, există totuși destule indicii pentru a presupune că aceste legende despre Fecioara Maria dovedesc o anumită ezitare în a-i atribui o totală fire omenească Fiului ei divin, avînd în vedere că astfel de ezitări erau deja exprimate în alte surse, aproape contemporane cu *Protoevanghelia după Iacob*. De la Sfîntul Irineu, căruia îi datorăm prima expunere pe larg a paralelei dintre Eva și Maria, aflăm că această ezitare, manifestată în rîndul ucenicilor propovăduitorului gnostic Valentin, i-a determinat pe aceștia să afirme că Iisus nu s-a „născut" din Fecioara Maria în modul obișnuit, ci „a trecut prin Maria așa cum curge apa printr-o conductă", fără ca mama să simtă durerile facerii și fără să participe la actul nașterii altfel decît în sens pur pasiv.[32] Arta creștină se va opune acestei tendințe, reprezentînd-o pe Fecioara Maria însărcinată[33], în timp ce Irineu îi atribuie acest rol hotărîtor Maicii Domnului, pentru a răspunde amenințării gnostice la adresa adevăratei firi omenești a lui Hristos și pentru a veni în apărarea locului unic pe care atît Hristos, cît și Fecioara Maria îl ocupă în istoria mîntuirii.

Cea mai importantă controversă teologică din primele cinci secole de istorie creștină — și de fapt din întreaga istorie a creștinismului — s-a concentrat în jurul întrebării dacă natura divină a lui Iisus Hristos este identică cu cea a lui Dumnezeu Tatăl.[34] Drept răspuns la această întrebare a fost definită Fecioara Maria ca Theotokos, Maică a lui Dumnezeu.[35] Deși problema adevăratei divinități a Fiului lui Dumnezeu s-a pus încă de la începuturile creștinismului, după cum reiese din repetarea întrebării ispititorului „Dacă Tu ești Fiul lui Dumnezeu"[36] de către alți necredincioși, în secolele al II-lea și al III-lea s-a născut o altă întrebare, opusă celei de mai sus, și anume: este Hristos „om" în adevăratul sens al cuvîntului sau trebuie El să fie ferit de implicațiile unei firi omenești autentice? Multe doctrine creștine din secolele al II-lea și al III-lea, catalogate și condamnate drept „gnostice", au împărtășit această viziune numită „dochetism", de la verbul grecesc *dokein*, „a părea" ceea ce însemna că natura umană a lui Hristos este „doar aparentă"; pe de altă parte, primii gînditori considerați „ortodocși" au fost cei care proclamau, împotriva acestor tendințe „docheticе" și „gnostice", dimensiunea pe deplin umană a vieții și persoanei lui Hristos.

Deși numeroase episoade din Evanghelii au devenit obiect de dispută în acest conflict — cum ar fi însăși ideea că Hristos mănîncă și bea asemenea unui om[37] —, există totuși două momente din viața lui asupra cărora au insistat ambele părți aflate în conflict, și anume nașterea și răstignirea, sau, așa cum se spune în Crezul Apostolilor, „născut din Maria Fecioara și răstignit în zilele lui Ponțiu Pilat". În ultima piesă sacră pe care a compus-o înainte de a muri și care este fără îndoială una dintre cele mai profunde și emoționante compoziții ale sale, Wolfgang Amadeus Mozart a ilustrat prin muzică cele două evenimente, „născut cu adevărat din Fecioara Maria [*vere natum de Maria Virgine*]" și „răstignit cu adevărat pe cruce pentru omenire [*(vere) immolatum in cruce pro homine*]", care garantează atît mîntuirea omului cît și prezența „adevăratului trup [*verum corpus*]" în Sfînta Taină a Euharistiei, prin adresarea unui alt *Ave* acestui „trup adevărat": *Ave*

verum corpus.[38] Suferința și moartea pe cruce au reprezentat, pentru ambele părți, dovada unei naturi care este, potrivit lui Nietzsche, „umană, mult prea umană", suferința fiind în acest caz considerată nedemnă de o natură cu adevărat divină; printr-un consens deplin (fără să fie nevoie de prea multe discuții explicite), natura divină a fost considerată ca avînd calitatea esențială de a transgresa suferința și schimbarea, calitate definită prin termenul filozofic grecesc *apatheia*, impasibilitate, și încorporată în doctrina creștină despre Dumnezeu.[39] Se spune că un gînditor gnostic de seamă, Basilides, a respins cu atîta fermitate ideea de a-i atribui suferința lui Hristos cel divin, încît pe baza relatării din Noul Testament, potrivit căreia, pe drumul Golgotei, soldații romani „pe cînd Îl duceau, oprind pe un oarecare Simon Cirineul, care venea din țarină, i-au pus crucea, ca s-o ducă în urma lui Iisus"[40], a ajuns să pretindă că de fapt acest Simon Cirineul l-a înlocuit pe Hristos, fiind crucificat în locul lui și scutindu-l în felul acesta de umilința crucificării și a morții.[41] Rezumînd răspunsul pe care un autor creștin din primele veacuri, Ignatius din Antiohia, l-a dat unor astfel de idei, Virginia Corwin precizează: „Faptul că propovăduirea crucificării și morții lui Hristos a continuat să fie o piatră de încercare pentru necredincioși" nu trebuie să ne surprindă, iar Ignatius explică de ce adepții dochetismului, care îi erau rivali, respingeau această învățătură. În concepția lui Ignatius răstignirea și moartea lui Hristos reprezintă dovada de necontestat că El s-a făcut cu adevărat om și a intrat pe scena istoriei."[42] Se pare că numeroasele versiuni ale crezului elaborate în primele veacuri creștine, inclusiv Crezul Apostolilor și Crezul niceo-constantinopolitan, au avut în vedere, cel puțin în parte, această controversă și au inclus expresia „în zilele lui Ponțiu Pilat" în relatarea despre suferințele lui Hristos, tocmai pentru a-l identifica drept persoană cu adevărat umană și a-i caracteriza suferința ca pe un eveniment istoric care nu a avut loc într-un timp mitic sau dochetic, ci într-un moment bine precizat din istoria Imperiului Roman.[43]

Alături de Ponțiu Pilat, cel de-al doilea personaj menționat în crez este Fecioara Maria, căci celălalt eveniment deci-

siv de care depindea adevărata umanitate a lui Hristos îl constituia faptul că, așa cum se spune în Crezul Apostolilor, „s-a întrupat din Maria Fecioara", o formulă care, cu ușoare modificări, a apărut mult mai des decît „în zilele lui Ponțiu Pilat."[44] În încercarea de a-l feri pe Hristos de implicațiile unei firi omenești reale, apărătorii dochetismului au găsit multiple explicații ingenioase, inclusiv aceea potrivit căreia, la naștere, Hristos a trecut prin trupul Fecioarei Maria, precum apa printr-un vas, fără a afecta mediul și, mai ales, fără a fi afectat de acesta.[45] Pentru a da o replică acestei metafore și implicit teoriei pe care se baza trebuia insistat asupra nașterii sale autentice din Fecioara Maria. Căci așa cum spune Tertulian, întemeietorul latinei creștine, scriind împotriva lui Marcion: „Toate aceste iluzii despre o imaginară corporalitate [a lui Hristos], Marcion le-a adaptat pentru a-și susține teza că nașterea lui Hristos nu este o dovadă a firii sale umane". Însă, continuă Tertulian: „De vreme ce El este «Adevărul», înseamnă că s-a întrupat; de vreme ce a luat trup, înseamnă că s-a născut... El nu este o fantomă."[46] Argumentele au o logică clară, fie că le acceptăm sau nu: mîntuirea depinde de adevărata și completa fire omenească a lui Hristos în viață și în moarte; această adevărată și completă fire omenească depinde la rîndul ei de nașterea sa reală, iar nașterea sa autentică depinde de existența unei mame cu adevărat umane. Așadar, după cum afirmă Sfîntul Irineu și alții, prin actul său de supunere liber consimțită, Fecioara Maria a răscumpărat păcatul nesupunerii liber consimțite a Evei, devenind astfel, prin acea supunere liber consimțită, a Doua Evă și principala chezașă a firii omenești a lui Hristos.

Ilustrată atît în proză cît mai ales în poezie, această temă a cunoscut o extraordinară bogăție a mijloacelor de expresie bazate pe dialectică și antiteză, așa cum se desprinde din versurile unui poet metafizic englez din perioada barocă, puritan convertit la romano-catolicism, Richard Crashaw:

Bun venit minunilor toate!
Veșnicie închisă într-o clipă!

Vară și iarnă, răsărit și apus!
Cer pe pămînt, Dumnezeu în om!
Micuțule Mare! nașterea ta atotcuprinzătoare
Unește pămînt și cer, cer și pămînt.[47]

Astfel Fecioara Maria a ajuns să fie considerată Maica Paradoxurilor: Fecioară dar Mamă, Făptură Umană dar Maică a lui Dumnezeu.

Ea însăși creatură, Maica Domnului este cea prin care Logosul Creator s-a unit cu o natură umană creată.[48] Făcînd comparația între Primul și cel de-al Doilea Adam, Grigorie de Nyssa nota: „Prima dată [Dumnezeu Cuvîntul] a luat țărînă din pămînt și l-a făcut pe om, de data aceasta [însă] a luat țărînă din Fecioară și nu numai că l-a făcut pe om, dar s-a făcut pe sine însuși om."[49] Dacă arianismul, pe care l-a combătut Atanasie, este considerat a fi pe drept cuvînt o negare a completei divinități a lui Hristos, au existat multe alte erezii despre Hristos — între care, potrivit unor comentatori[50], s-ar număra arianismul însuși — ce s-au făcut vinovate de negarea întregii sale firi omenești. Începînd deja cu învățăturile împotriva cărora s-au pronunțat autorii Noului Testament, insistînd asupra vizibilității și tangibilității „trupului" omenesc al lui Hristos, numeroase interpretări timpurii ale persoanei lui Hristos s-au străduit să îl ridice mai presus de concretețea demnă de dispreț, inerentă trupului omenesc. Și de vreme ce nimic legat de trupul omenesc nu este mai concret și mai demn de dispreț decît procreația și nașterea, aceste interpretări au încercat să salveze firea omenească a lui Hristos de la implicarea în asemenea procese. Astfel, Fecioara Maria a devenit ținta acestor reinterpretări, precum și a replicilor ortodoxe. În viziunea unor gnostici, Hristos „nu a primit nimic de la Fecioară"[51], ba chiar (potrivit relatării lui Ioan Damaschinul, care se pare că îl citează pe Irineu)[52] ei ar fi spus că Hristos a trecut prin trupul Mariei ca „printr-un canal [*dia sōlēnos*]", adică fără să fi fost afectat de mediul pasiv al mamei lui. Aceasta pare să fi fost o concepție exagerată, dar foarte răspîndită în Antichitate, anume că, și în cazul unei zămisliri și nașteri

normale, mama îndeplinește numai funcția de „sol" pentru copilul care se naște din „sămînța [*sperma*]" tatălui.[53] Drept replică la această concepție gnostică despre Fecioara Maria, primii teologi ortodocși au subliniat ideea că, deși Hristos a fost conceput într-un mod supranatural, fără intervenția unui tată cu fire omenească, el a fost „cu adevărat [*alēthōs*] născut" așa cum se naște orice ființă umană.[54] Dorind să afirme adevărata fire omenească a Fiului lui Dumnezeu care a venit la „plinirea vremii", apostolul Pavel spune că Hristos este „născut din femeie"[55], fără a face însă vreo referire explicită la Nașterea feciorelnică ori la persoana Fecioarei Maria.

Preluînd de la greci paralela dintre Eva și Maria, teologii apuseni au profitat de o coincidență verbală din limba latină, palindromul *Ave/Eva*. Potrivit etimologiei din Geneză, Prima Evă a fost „mama tuturor celor vii [*matēr pantōn tōn zōntōn*]", iar în Septuaginta se spune: „Și Adam a pus femeii sale numele Viață [*Zoē*]", mai curînd decît „Eva".[56] A Doua Evă a devenit astfel noua mamă a tuturor celor care cred și trăiesc prin credința în Fiul ei divin.

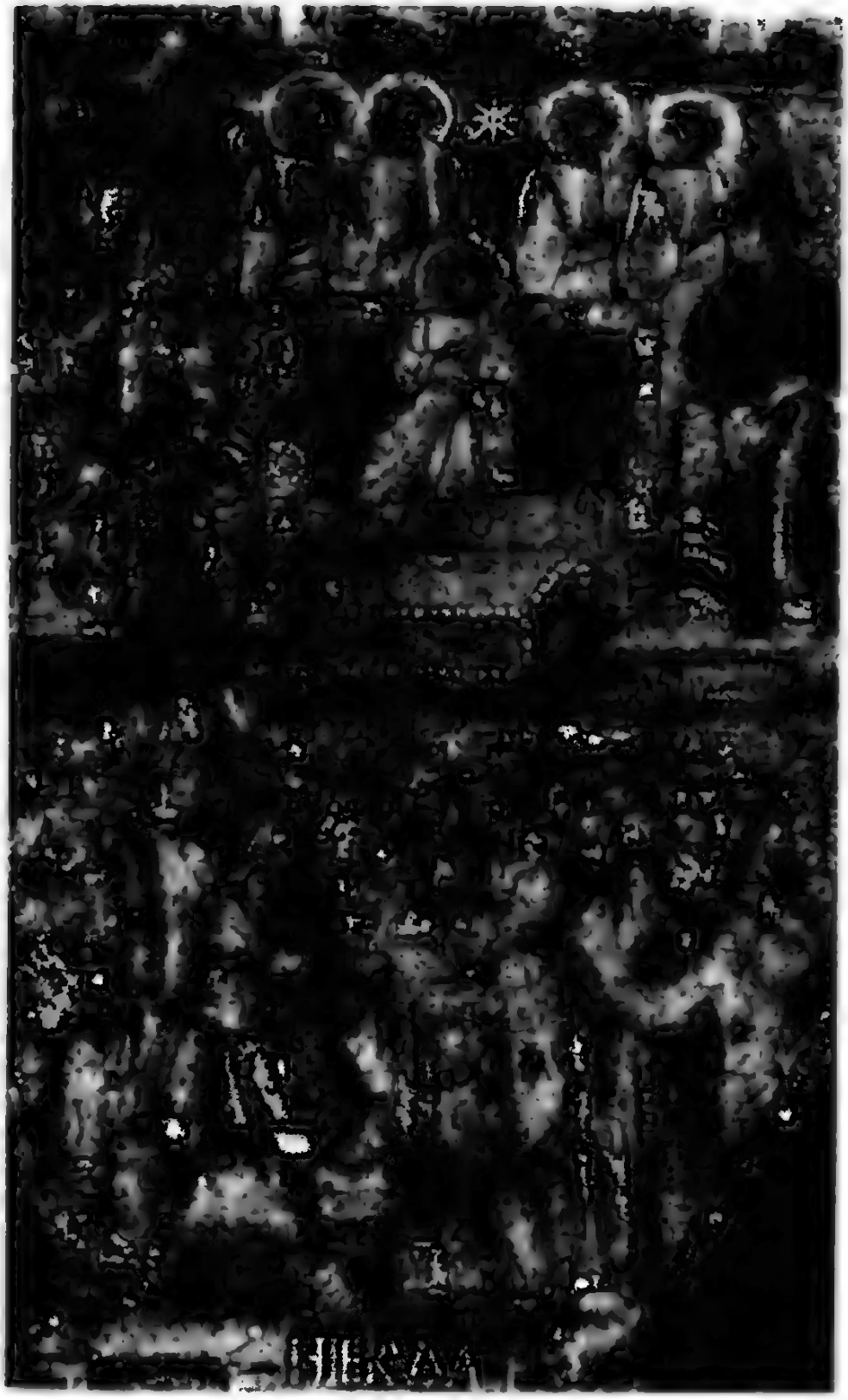
4. Theotokos, Maica lui Dumnezeu

„Și [Elisabeta] cu glas mare a strigat și
a zis: ...
Și de unde mie aceasta, ca să vină la mine
Maica Domnului meu?"
(Luca 1,42–43)

De-a lungul istoriei, și mai ales în secolele al IV-lea și al V-lea, principala categorie care a stat la baza concepției despre Fecioara Maria a fost aceea a paradoxului: Fecioară și Mamă; Făptură Umană și Mamă a Celui ce este Dumnezeu, Theotokos.[1] Cel mai cuprinzător — și, în opinia unora, cel mai problematic — dintre toți termenii folosiți de creștinismul răsăritean pentru definirea Fecioarei Maria este acest Theotokos. Termenul nu semnifică numai „Maica lui Dumnezeu", așa cum este redat el de obicei în limbile occidentale (*Mater Dei* în latină și corespondentele lui în limbile romanice, sau *Mutter Gottes* în germană), ci mai precis „cea care i-a dat naștere celui ce este Dumnezeu" (adică *Bogorodita* și derivatele sale în rusă și celelalte limbi slave, sau, mai rar dar mai exact, *Deipara* în latină). Deși istoria lingvistică a termenului rămîne învăluită în mister, se pare totuși că este vorba de un cuvînt nou inventat de creștinism și nu o adaptare creștină a unui nume dat inițial vreunei zeițe păgîne.[2] Deși termenul apare în unele manuscrise ale operelor lui Atanasie[3], totuși nu reiese prea clar din context cît de des l-a folosit autorul referindu-se la Fecioara Maria.[4] În orice caz termenul a întrunit aprecieri negative încă de la apariție, din timpul vieții lui Atanasie, dacă ținem cont de atacurile împotriva Bisericii venite din partea împăratului Iulian „Apostatul", care i-a criticat pe creștini pentru superstiția de a o invoca pe Theotokos.[5]

În secolul al V-lea, teama de a nu amesteca firea omenească și cea divină în persoana lui Hristos l-a determinat pe Nestorie, patriarh de Constantinopol, să afirme că, întrucît numai natura omenească s-a născut din Maria, ea nu ar trebui să fie numită

Theotokos, care ar crea impresia blasfematorie că ea a dat naștere înseși naturii divine a lui Hristos, putînd astfel să fie asemuită zeităților păgîne, ci ar trebui să fie numită Hristotokos, „cea care l-a născut pe Hristos". În anul 431, la mai mult de un secol după ce religia creștină a fost legalizată, devenind *religio licita*, prin Edictul de la Milano, s-a întrunit un sinod al episcopilor creștini la Efes — centrul unde înflorise cultul zeiței Artemis sau Diana[6] și în care, după cum se relatează în Faptele Sfinților Apostoli, adepții zeiței s-au revoltat împotriva Sfîntului Pavel și a celorlalți apostoli, strigînd: „Mare este Artemisa efesenilor!"[7] Reunit în Biserica Sf. Maria, ale cărei ruine mai pot fi văzute și astăzi, sinodul a proclamat solemn că este o obligație ce revine tuturor credincioșilor să o numească pe Maria Theotokos, oficializînd din punct de vedere dogmatic ceea ce evlavia ortodoxă afirmase deja, prin cuvintele primei anateme aruncate de Chiril al Alexandriei asupra lui Nestorie: „Dacă cineva nu recunoaște că Emanuel este cu adevărat Dumnezeu, iar Sfînta Fecioară este Maica lui Dumnezeu [Theotokos] (căci a purtat în pîntec Cuvîntul lui Dumnezeu Întrupat), atunci anatema să cadă asupra lui."[8] Pentru a o venera pe Fecioara Maria ca Maică a lui Dumnezeu, definită astfel de Sinodul de la Efes, papa Sixtus al III-lea a înălțat, imediat după sinod, cel mai important lăcaș din Apus închinat Sfintei Fecioare, Bazilica Santa Maria Maggiore din Roma, al cărei vestit mozaic ilustrînd Bunavestire se constituie într-o reprezentare artistică a acestei definiții.[9] Cîteva secole mai tîrziu, Ioan Damaschinul va rezuma astfel concepția ortodoxă despre Theotokos: „Pe bună dreptate o numim pe Fecioara Maria Theotokos, pentru că acest nume cuprinde toată taina iconomiei divine [*to mystērion tēs oikonomias*]. Căci dacă cea care l-a născut [pe Hristos] este Theotokos, atunci cel pe care l-a născut este în mod sigur Dumnezeu și om totodată... Numele [Theotokos] semnifică cu adevărat unica ființă, cele două căi de zămislire și cele două firi ale Domnului nostru Iisus Hristos."[10] Și așa cum afirmă Ioan Damaschinul cu un alt prilej, Fecioara Maria este întocmai reprezentată în icoane: ca Theotokos și ca substi-



Epifania și fuga în Egipt, mozaic din secolul al V-lea. Bazilica Santa Maria Maggiore, Roma. (Alinari/Art Resource, N.Y.)

tut ortodox, bine plăcut lui Dumnezeu, al cultului păgîn al idolilor.[11] În același timp, apărătorii icoanelor au insistat asupra ideii că: „Atunci cînd ne închinăm icoanei Maicii Domnului nu urmăm modelul păgîn [*Hellēnikos*] privind-o ca pe o zeiță [*thean*], ci o considerăm drept Theotokos."[12]

Prin definirea Fecioarei Maria ca Theotokos s-a mers chiar mai departe decît prin considerarea ei ca fiind cea de-a Doua Evă, făcîndu-se astfel un salt nemaiîntîlnit în întreaga istorie a gîndirii mariale. Cum și de ce s-a putut ajunge așa de departe atît de repede? Textele sugerează cel puțin trei aspecte ale unui posibil răspuns la această întrebare: nașterea denumirii Theotokos; crearea unui ritual liturgic legat de celebrarea Sfintei Maria; și ca un fel de explicație speculativă atît pentru denumire, cît și pentru sărbătoare, o conștientizare tot mai adîncă a nevoii de a identifica o ființă absolut umană care să reprezinte încununarea creației, de vreme ce s-a considerat că această persoană nu poate fi Iisus Hristos, dată fiind calitatea lui de veșnic Fiu al lui Dumnezeu și a Doua Persoană a Sfintei Treimi.[13]

Originile denumirii Maica Domnului sînt necunoscute. În ciuda străduințelor lui Hugo Rahner și ale altor cercetători[14], nu s-a descoperit încă nici o dovadă incontestabilă că această denumire ar fi fost folosită înainte de secolul al IV-lea, deși John Henry Newman a pretins categoric că „termenul *Theotokos*, sau Născătoare de Dumnezeu, le era familiar creștinilor încă de timpuriu"[15]. Este sigur însă că primele dovezi autentice de folosire a acestui termen provin din Alexandria, orașul lui Atanasie. Alexandru, predecesorul său ca episcop al Alexandriei, s-a referit la Fecioara Maria numind-o Theotokos în enciclica sa din 319 cu privire la erezia lui Arie.[16] Se poate deduce, așadar, inclusiv din criticile formulate de Iulian Apostatul, cîteva decenii mai tîrziu, împotriva termenului Theotokos, că această denumire atribuită Fecioarei Maria se bucura deja de o largă răspîndire în rîndul credincioșilor creștini din Alexandria și din împrejurimi. Istoria nu confirmă în mod direct teoriile moderne despre „zeițele mame" ale lumii greco-romane și presupusa lor semnificație în dezvoltarea mariologiei

creștine.[17] Se pare că termenul Theotokos este o creație pur creștină, care a apărut mai întîi în limbajul evlaviei populare față de Maica Domnului și apoi a primit o justificare teologică din partea Bisericii prin clarificarea pe care aceasta a adus-o asupra persoanei lui Hristos.

Această justificare a fost oferită de Atanasie, a cărui preocupare constantă a fost să arate că, pentru a fi Mediator între Creator și creatură, Hristos Fiul lui Dumnezeu trebuie să fie Dumnezeu în deplinul și fără de echivoc sens al cuvîntului: „numai prin Dumnezeu poate fi cunoscut Dumnezeu", după cum s-au exprimat mulți Părinți ai Bisericii ortodoxe. Această idee apare „în stare incipientă"[18] în expunerea lui sumară despre „sensul și caracterul Sfintei Scripturi", care „ni-l înfățișează pe Mîntuitorul într-o dublă ipostază [*diplē epangelia*]: mai întîi ca Dumnezeu veșnic și ca Fiu, Logos, Lumină și Înțelepciune a Tatălui; iar apoi întrupîndu-se din Fecioara Maria, Theotokos, și făcîndu-se om pentru noi".[19] Explicația teologică a acestei „duble ipostaze" depășește însă cu mult afirmația cuprinsă în Crez. Multe dintre recentele controverse legate de teologia lui Atanasie au gravitat în jurul întrebării dacă acesta i-a atribuit lui Hristos un suflet uman sau dacă a împărtășit teoria „Logos-plus-trup" a întrupării, care a ajuns să fie identificată cu erezia lui Apollinarie*.[20] Aceste controverse au reușit uneori să-i minimalizeze remarcabila contribuție la elaborarea principiului „comuniunii însușirilor"[21], potrivit căruia, în urma întrupării și unirii celor două firi, umană și divină, în unica persoană a lui Iisus Hristos, devine perfect legitimă atribuirea unor însușiri umane Logosului și a unor însușiri divine omului Iisus; putem astfel vorbi, spre exemplu, de „sîngele Fiului lui Dumnezeu" sau de „sîngele Domnului" sau (potrivit unor versuri ale Noului Testament) chiar de „sîngele lui Dumnezeu".[22]

După cum afirmă Aloys Grillmeier, „discutarea principiului *communicatio idiomatum* în Hristos a început cu adevărat"

---

* Apollinarie (310–390); episcop de Laodiceea; în încercarea sa de a combate arianismul, Apollinarie a mers pînă la negarea firii omenești a lui Hristos (*n. t.*).

cu ocazia dezbaterilor pe marginea termenului Theotokos, în primul sfert al secolului al V-lea, „cu toate că problema fusese deja atinsă, mai mult în formă decît în fond, încă din perioada apostolică"[23]. Contribuția lui Atanasie la elaborarea principiului pare totuși să fie mai importantă decît o demonstrează Grillmeier. Acesta insistă asupra unor pasaje în care Atanasie „consideră în mod evident Logosul ca fiind adevăratul motor al acelor acțiuni hotărîtoare pentru mîntuire, patimile și moartea lui Hristos" și citează „fragmente care descriu activitatea mîntuitoare a Logosului în conformitate cu principiul *communicatio idiomatum*". Într-un pasaj din primul său „Discurs împotriva arianismului", Atanasie prezintă în detaliu chestiunea schimbării și preamăririi Logosului divin care nu poate fi schimbat și nu are nevoie să fie preamărit, parafrazînd textul Noului Testament despre „Hristos Iisus, care, Dumnezeu fiind în chip, ...chip de rob a luat"[24]: „Logos fiind și Dumnezeu în chip, El este veșnic preamărit; rămînînd același, deși devenit om și numit Iisus, întreaga creație se află la picioarele sale, îngenunchind în fața lui și mărturisind că întruparea Logosului și moartea sa trupească nu s-au petrecut împotriva slavei lui Dumnezeu, ci «spre lauda Tatălui Ceresc.»"[25]

Cînd Sfîntul Atanasie vorbește despre Logosul „întrupat din Fecioara Maria, Theotokos"[26], el se face ecoul limbajului folosit în evlavia populară, încercînd să dea o explicație rațională denumirii Theotokos, ce se va dovedi de mare ajutor celor care, la o jumătate de secol după moartea sa, vor apăra acest termen împotriva atacurilor. Așa cum spune John Newman în lucrarea intitulată *Arianismul secolului al IV-lea*, poporul era ortodox chiar și atunci cînd episcopii nu erau.[27] Folosind termenul Theotokos, precum și alte denumiri și metafore, Sfîntul Atanasie s-a situat pe aceeași poziție cu evlavia populară ortodoxă, justificînd-o în acest fel. Ideea cuprinsă în formularea *lex orandi lex credendi*, potrivit căreia ritualul creștin conține, în mod implicit, elemente de doctrină care trebuie făcute explicite, pare să se fi răspîndit la scurt timp după moartea lui Atanasie[28], care, în mod cert, s-a bazat și el pe o concepție similară.

Conținutul normativ al ritualului religios a devenit evident într-un alt context, și anume atunci cînd Atanasie a folosit „cultul Fecioarei Maria", pentru a-și dovedi justețea doctrinei, în cel puțin două dintre scrierile sale. Cea mai importantă dintre acestea este Epistola către Epictet, care s-a bucurat de o largă circulație în limbile greacă, latină, siriană și mai tîrziu armeană și a fost citată în decretele Sinodului de la Efes din 431 și ale Sinodului de la Chalcedon din 451[29], ca urmare a recrudescenței, după înfrîngerea arianismului, a vechii erezii dochetice, care nega firea omenească adevărată și întreagă a lui Hristos, pretinzînd că trupul său nu este cu adevărat omenesc.[30] Unii au afirmat chiar că trupul lui Hristos este de aceeași ființă [*homooúsion*] cu Logosul.[31] Această nouă specie de dochetism, care mai ridică încă și astăzi semne de întrebare, este adesea considerată ca fiind precursoarea teologiei apollinariste. În replică, Atanasie s-a bazat pe textul Sfintei Scripturi și pe hotărîrile Părinților reuniți la Niceea, acuzîndu-i pe neodochetiști de a-i fi depășit chiar și pe arieni: „Ați mers mai departe în impietate decît orice altă erezie. Căci dacă Logosul ar fi de aceeași ființă cu trupul, atunci ce rost ar mai avea comemorarea și slăvirea Fecioarei Maria [*perittē tēs Marias hē mnēmē kai hē chreia*"][32]. În Epistola către Maximus, combătînd doctrina potrivit căreia Logosul s-a făcut om ca o consecință necesară a naturii sale, Atanasie afirmă din nou: „Dacă lucrurile ar sta într-adevăr așa, atunci cinstirea Fecioarei Maria nu ar mai avea sens."[33] Motivația teologică a lui Atanasie pare foarte clară: Maria este, și în acest caz, ceea ce fusese pentru Părinții antignostici, și anume chezășia adevăratei firi omenești a lui Iisus Hristos.[34]

Ceea ce apare mai puțin limpede este natura exactă a „comemorării" la care se referă Atanasie. Dacă termenul grecesc *mnēmē* nu ar fi însemnat altceva decît „memorie", ca în cazul Noului Testament și al altor scrieri[35], atunci sensul argumentației lui Atanasie ar fi fost acela că pomenirea Mariei în Crez sau în rugăciuni implică în mod necesar faptul că firea omenească a lui Hristos își află începutul în întruparea sa din Sfînta Fecioară, ea nefiind preexistentă din vecie. Însă la începu-

turile constituirii calendarului creştin, *mnēmē* putea fi folosit şi cu un sens foarte precis, referindu-se la aniversarea unui sfînt sau a unui martir.[36] Într-un studiu referitor la primele sărbători închinate Fecioarei Maria, atît în Răsărit cît şi în Apus, Martin Jugie afirmă că prăznuirea Mariei la care se referă textele de la începutul secolului al V-lea nu reprezenta comemorarea morţii sau „adormirii [*koimēsis*]"[37], ci aniversarea „naşterii", care e posibil să fi însemnat intrarea ei în Rai.[38] Într-un alt studiu dedicat Adormirii Maicii Domnului, autorul a corectat şi a dezvoltat această teză.[39] Problema care ne interesează însă pe noi este dacă *tēs Marias hē mnēmē* se referă la vreo sărbătoare închinată Maicii Domnului. Avem dovezi că ar fi existat o asemenea sărbătoare ce se ţine în duminica de după Crăciun[40], însă aceste mărturii sînt posterioare epocii lui Atanasie. Totuşi nu este imposibil să fi existat încă de pe vremea sa o asemenea sărbătoare pe care să-şi bazeze argumentaţia.

În acest caz, ar spune Atanasie, o sărbătoare închinată Maicii Domnului nu s-ar justifica dacă Fecioara Maria nu ar fi avut nici un rol în istoria mîntuirii. Ea aparţine Noului, şi nu Vechiului Testament, nefiind pomenită, asemenea sfinţilor vechiului Israel, ca profet al venirii lui Hristos. Ea a fost cea aleasă, prin care Logosul necreat şi-a primit firea omenească creată. Această funcţie a sa, numită *chreia*, este serbată cu mare cinste atunci cînd se face comemorarea [*mnēmē*] Maicii Domnului. *Chreia* este un dat al istoriei mîntuirii, în timp ce *mnēmē* reprezintă un dat al ritualului creştin. Atît Crezul cît şi calendarul Bisericii atestă faptul că natura omenească a lui Hristos este creată, pe cînd natura divină nu este, iar dovada legăturii dintre Hristos-creatură şi omenire-creatură o reprezintă „slujba de pomenire a Maicii Domnului", care nu ar fi avut rost dacă firea omenească a lui Hristos ar fi fost o simplă componentă a preexistenţei sale ca Logos al lui Dumnezeu. Deşi este incontestabil faptul că Atanasie nu a reuşit să elaboreze o teorie satisfăcătoare privind implicaţiile deplinei şi adevăratei firi omeneşti a lui Hristos, aşa cum a făcut-o în cazul divinităţii sale, este totuşi evident că ambele aspecte ale

„dublei firi"[41] au fost confirmate de autoritatea credinței ortodoxe.

În structura acestei credințe, serviciul divin este privit ca un element important, legat de ceea ce Atanasie numește în finalul Epistolei către Epictet „crezul unei credințe care este atît evlavioasă cît și ortodoxă [*hē homologia tēs eusebous kai orthodoxous pisteōs*]"[42]. Dacă Fecioara Maria este într-adevăr Theotokos, așa cum susține practica creștină, atunci relația dintre divin și uman în Iisus Hristos trebuie să fie de așa natură, încît să justifice acest termen aparent nepotrivit, luînd astfel naștere doctrina „comuniunii însușirilor". Dacă Fecioara Maria a avut rolul de a înveșmînta Logosul într-o fire omenească autentică și prin urmare creată, așa cum confirma practica creștină prin „comemorarea" ei, atunci nu era permis ca aversiunea față de trup și sînge să vicieze doctrina întrupării. Iar pentru a fi admisă ca dogmă a Bisericii, o doctrină trebuia să fie conformă nu numai cu tradiția apostolică postulată în Sfînta Scriptură și în mărturisirile de credință, precum hotărîrile Sinodului de la Niceea, ci și cu ritualul Bisericii catolice și apostolice.

Statutul de creatură al Fecioarei în raport cu Hristos ilustrează și o altă problemă ce își căuta rezolvarea, aceea de a corecta interpretările eretice. Cele mai multe controverse din secolul al IV-lea s-au ivit în jurul unor termeni precum *homooúsios* sau Theotokos, ortodoxia fiind nevoită să dea o replică ereziilor. Răspunsul a fost formulat abia cu ocazia Sinodului de la Efes, însă, privind retrospectiv, el ar putea fi descoperit într-o etapă timpurie a dezvoltării ereziei ariene.

Așa cum afirmă Henry Gwatkin, arianismul „l-a degradat pe Dumnezeul Sfinților pînă la nivelul creaturilor sale"[43]. Lui Hristos i se atribuiau mai multe calități decît sfinților, însă mai puține decît Divinității supreme. Este destul de greu să reconstituim din fragmente doctrina ariană privitoare la sfinți, deși știam că în *Thalia* lui Arie se vorbește despre „aleșii lui Dumnezeu, înțelepții lui Dumnezeu, fiii lui sfinți"[44]. Se pare chiar că unele legende despre sfinți ni s-au transmis din surse ariene.[45] Avem însă mai multe informații cu privire la con-

cepția ariană despre relația dintre Hristos și sfinți. În scrisoarea arienilor către Alexandru din Alexandria, se spunea că Logosul este „o creatură perfectă a lui Dumnezeu, însă nu asemenea uneia dintre creaturi"[46], de vreme ce este creatura prin care Dumnezeu a făcut toate celelalte creaturi; „superioritatea acestei creaturi asupra tuturor celorlalte se datorează faptului că ea a fost creată direct, pe cînd celelalte au fost create prin Logos.[47] În existența anterioară Întrupării, Logosul era creatura perfectă. După Întrupare el *a devenit* creatura perfectă. În concepția sa despre omul Iisus Hristos, arianismul pare să fi combinat negarea existenței unui suflet uman al lui Hristos[48] cu doctrina lui Pavel din Samosata, potrivit căreia el s-ar fi făcut demn de a se ridica la statutul de „fiu al lui Dumnezeu" printr-un „progres moral [*prokopē*]"[49]. Arienii considerau că Dumnezeu l-a ales pe Hristos „deoarece știa dinainte" că acesta nu se va răzvrăti împotriva lui, ci, „prin efort și autodisciplină [*dia epimeleian kai askēsin*]", va triumfa asupra „naturii sale schimbătoare" și va rămîne credincios.[50] Întrucît calitatea de fiu a Logosului se datorează desăvîrșirii sale, iar calitatea de fiu a omului Iisus este o consecință a supunerii sale totale, diferența dintre calitatea sa de fiu și cea a sfinților era considerată ca fiind una cantitativă, mai curînd decît una calitativă, căci prin supunere totală sfinții reușeau în cele din urmă să devină și ei fii ai lui Dumnezeu.

Acestei doctrine ariene a participării sfinților la calitatea de fiu a lui Hristos, Atanasie i-a dat replica printr-o doctrină a participării prin „îndumnezeire": „Datorită relației noastre cu trupul său, și noi devenim sălaș al lui Dumnezeu și ne facem fii ai lui Dumnezeu, așa încît chiar și în noi este acum preamărit Domnul."[51] Calitatea de fiu nu se datorează în primul rînd imitării lui Hristos de către sfinți, ci mai ales transformării prin Hristos, care, în celebra formulare a lui Atanasie, s-a întrupat pentru ca sfinții să se poată îndumnezei.[52] Atanasie susține că această transformare și îndumnezeire este posibilă numai datorită faptului că Logosul este mai degrabă Creator decît creatură. Mîntuitorul poate să medieze între Dumnezeu și om numai pentru că el însuși este Dumnezeu. El nu a fost

promovat la un nou statut pentru că s-a dovedit a fi cel mai mare dintre sfinți, ci și-a redobîndit statutul etern după ce și-a îndeplinit pe pămînt misiunea pentru care a fost trimis să se întrupeze. Iar acum sfinții devin fii ai lui Dumnezeu, creaturi în care Creatorul locuiește pe deplin, așa încît el poate fi slăvit în ele. Acesta este statutul pe care arianismul a încercat să i-l confere lui Hristos, o creatură în care Creatorul locuiește pe deplin, așa încît Dumnezeu să poată fi slăvit în ea, cel mai mare dintre sfinți și prin urmare mediator între Dumnezeu și om.

Trăgînd o linie despărțitoare între Creator și creatură și afirmînd că Fiul lui Dumnezeu se află de partea lui Dumnezeu, ortodoxia niceeană a făcut posibilă și necesară o distincție calitativă între Hristos și chiar cel mai mare dintre sfinți, între mijlocirea sa necreată și mijlocirea lor creată.[53] Ceea ce am observat pînă acum în cazul mariologiei lui Atanasie pare să indice faptul că, într-un sens diferit de cel sugerat de Adolf von Harnack, „ceea ce arianismul predicase despre Hristos, ortodoxia predica acum despre Fecioara Maria"[54], astfel încît trăsăturile care îi fuseseră atribuite lui Iisus Hristos îi aparțineau acum Fecioarei Maria, Maica lui Dumnezeu. Portretul Maicii Domnului din „Scrisoarea către Fecioare" a lui Atanasie se aseamănă foarte mult cu descrierea ariană a Fiului lui Dumnezeu, care, „deși schimbător prin natură, a fost ales deoarece caracterul său sîrguincios nu a suferit nici o modificare". Atanasie vorbește de „progresul" Fecioarei Maria și ar fi putut foarte bine să folosească cuvîntul *prokopē*, progres moral, pe care îl folosiseră arienii referindu-se la Hristos.[55] Potrivit lui Atanasie, progresul ei a constat în lupta împotriva îndoielii și a gîndurilor păcătoase, însă a triumfat asupra lor, devenind astfel „imaginea" și „modelul" fecioriei pentru toți cei care caută desăvîrșirea, pe scurt, pentru cei mai mari dintre sfinți. Limbajul religios (*Theotokos*, „Maica lui Dumnezeu") și practica religioasă (*mnēmē*, „comemorare"), care, după cum am văzut, stau la baza mariologiei lui Atanasie, reprezintă elementele-cheie ale doctrinei sale, potrivit căreia chiar și creatura poate deveni demnă de a fi slăvită deoarece Creatorul

sălășluiește în ea. Imnul din care Atanasie e posibil să fi preluat termenul Theotokos, originalul grec al latinescului *Sub tuum praesidium*, ocupa un loc central în cultul Maicii Domnului.[56]

O mai mare clarificare a acestei doctrine a lui Atanasie rămînea pe seama viitoarelor dispute teologice, care ne-au relevat însă faptul că Atanasie realizase deja un progres prin specificarea subiectului. Doctrina mariologică s-a dezvoltat plenar în Răsăritul ortodox, unde existau deja premise ascetice și liturgice cu mult înainte ca ele să apară în Apus.

5. Eroina Coranului și Madona Neagră

„Neagră sînt, dar frumoasă."
(*Cîntarea Cîntărilor* 1,4)

Unul dintre cele mai semnificative roluri pe care Fecioara Maria le-a jucat în istorie a fost acela de punte de legătură între creștinism și alte tradiții, culturi și religii. De la latinescul pentru „constructor de poduri" a derivat termenul *pontifex*, un rang în ierarhia clericală a Romei păgîne, care sub forma *pontifex maximus* a devenit unul din termenii folosiți în cultul religios al împăratului roman, din această cauză fiind dezavuat de împărații creștini încă din secolul al IV-lea. La scurt timp după aceea a fost preluat de episcopii și arhiepiscopii creștini, devenind un titlu destinat exclusiv episcopului de Roma mult mai tîrziu.[1] Însă conceptul de *pontifex*, spre deosebire de termen, are semnificații mult mai largi, aplicîndu-se tuturor acelor concepte și personalități care depășesc spațiul unei singure culturi. Un astfel de exemplu îl oferă monahismul, care a apărut în tradiții diferite, manifestînd atît asemănări izbitoare, cît și deosebiri istorice.[2] În ultimele decenii s-au făcut eforturi de apropiere în special între monahismul creștin și cel budist, Thomas Merton, călugăr trapist și scriitor, fiind angajat într-o astfel de „călătorie de frontieră" cînd a murit în anul 1968.[3] Ori de cîte ori divergențele s-au ascuțit, amenințînd să se transforme în conflicte, s-a constatat cîtă nevoie avem să identificăm și să cultivăm asemenea concepte și personalități care să creeze punți de legătură.

Probabil că nici o antiteză nu a fost mai puternică prin implicațiile ei ca relația dintre islamism, care numără în prezent aproape un miliard de credincioși, și restul lumii. De aceea s-a dovedit a fi extrem de urgentă nevoia de a înțelege reli-

gia profetului Mohamed și mesajul Coranului*, față de care ignoranța occidentalilor, altfel foarte cultivați, este nu numai desăvîrșită, ci și înfricoșătoare. Întemeierea religiei islamice s-a făcut printr-o serie de revelații divine incandescente, începînd cu anul 610 și continuînd pînă aproape de sfîrșitul vieții profetului în 632.[4] Aceste revelații reprezintă pentru credincioșii musulmani însăși vocea lui Dumnezeu. Mohamed a fost desemnat „ca îndurare pentru lume" pentru a spune: „Mie mi s-a descoperit numai că Dumnezeul Vostru este un unic Dumnezeu."[5] Mohamed a păstrat în memorie multe dintre aceste învățături, așa cum au făcut și mulți dintre tovarășii săi; altele se pare că au fost consemnate imediat pe materialele ce le stăteau la îndemînă. Constituirea Coranului i se atribuie lui Abū Bakr, primul calif, iar versiunea standard lui Uthmān, cel de-al treilea calif, care a dat textelor din perioada de la Medina un caracter normativ și care a stabilit ordinea celor 114 capitole sau sure, mai mult sau mai puțin de la cel mai lung la cel mai scurt. Mulți cercetători occidentali sînt înclinați să creadă că versiunea actuală a Coranului a început să fie stabilită în jurul anului 650, textul fiind însă definitivat abia în secolul al X-lea, deși tradiția musulmană susține că a fost scris tot o dată.

Pentru occidentalii care citesc pentru prima oară Coranul, una dintre părțile cele mai surprinzătoare a fost adesea considerat capitolul 19 care poartă titlul „Maryam: Maria"[6], el fiind unul din cele mai lungi din întreg Coranul. În plus, acest capitol sau sură este singurul care poartă numele unei femei, deși sura 4 este intitulată „An — Nisā: sura muierilor", iar sura 60 „Al-Mumtahanah: sura celei ispitite". Nu există însă nici o sură numită Eva (care este pentru islam, așa cum este pentru iudaism și creștinism, „mama tuturor celor vii"[7]), nici una numită Agar, mama lui Ismael, care este de fapt întemeietoarea islamului. După părerea multor cercetători, sura 19 face parte din perioada de la Mecca a revelațiilor profetului în care

---

* Citatele folosite în acest capitol au fost extrase din Coran, trad. de Silvestru Octavian Isopescu, ed. ETA, Cluj-Napoca, 1992 (*n. t.*).

Rosemary Namuli, *Maria*, sculptură în piatră, Africa de Est. (Reproducere după Arno Lehmann, *Arta creştină în Africa şi în Asia*. Concordia Publishing House, 1967.)

„referirile la Fecioara Maria tind să sublinieze faptul că ea este mama lui Iisus"; sura 3 este considerată că provine din perioada de la Medina în care referirile la Fecioara Maria „insistă asupra negării divinității lui Iisus"[8]. Sura 19 cuprinde citate, parafraze și adaptări din Evangheliile Noului Testament, în special din Evanghelia după Luca, care conține portretul cel mai detaliat al Fecioarei Maria din Biblie.[9] Aceste paralele au o importanță deosebită, întrucît ne relevă diferențele dintre doctrina creștină referitoare la Fecioara Maria, care se cristalizase deja pînă în epoca lui Mohamed, la începutul secolului al VII-lea, și portretul ei din Coran și comentariile islamice asupra Cărții Sfinte.[10] După cum notează Neal Robinson, s-au făcut paralele nu numai între Mohamed și Iisus, ca parte a succesiunii profeților, ci și între Mohamed și Maria, ca purtători ai cuvîntului lui Dumnezeu.[11] În Coran se spune: „Și Maria, fiica lui Imran care a păzit rușinea ei; Noi deci am suflat în ea din duhul Nostru și ea a crezut în cuvintele Domnului ei și în scripturile Sale și a fost ascultătoare."[12] Legat de alte materiale privind istoria Fecioarei Maria de-a lungul secolelor și cu ajutorul atît al comentatorilor musulmani cît și al celor occidentali, ceea ce urmează este un comentariu al acelei părți din sura 19 care se referă cu precădere la Maria.[13]

„16. *Și adu-ți aminte în carte și de Maria.*" Aceste cuvinte urmează după o parafrază a relatării din primul capitol al Evangheliei după Luca despre nașterea lui Ioan Botezătorul, care se pare că are menirea, ca și în cazul Noului Testament, de a sublinia paralela dintre nașterea lui Ioan Botezătorul și nașterea lui Iisus: vestire, intervenție divină miraculoasă, misiune specială a copilului ce urmează a se naște.[14] Este însă demn de menționat că atît în Noul Testament cît și în Coran vestea nașterii miraculoase a lui Ioan îi este adusă tatălui său, Zaharia, de către mesagerul lui Dumnezeu, în timp ce în Evanghelia după Luca vestea nașterii lui Iisus îi este adusă de înger mamei sale, Maria. În versiunea coranică numele Elisabetei, mama lui Ioan, nici măcar nu apare. Deși cuvîntul lui Dumnezeu adresat lui Ioan Botezătorul este: „O, Ioan, primește scriptura întru putere"[15], această parte a surei 19 se

deschide cu formula: „Şi adu-ţi aminte în carte şi de Maria", atribuindu-i în mod clar un loc special în planul istoric al lui „Allah, cel binevoitor, cel milostiv". E posibil să fi fost o reflectare a gîndirii şi spiritualităţii mariologice creştine postbiblice faptul că primul element narativ din această evocare a Mariei îl constituie o relatare ce nu este cuprinsă în Evanghelia după Luca şi nici în celelalte Evanghelii: „Cînd se retrase de la gloata ei într-un loc spre răsărit". Evocarea Mariei pare a aminti în acest punct de evocarea lui Agar, mama lui Ismael, din capitolele 16 şi 21 ale Facerii, cele două relatări ale izgonirii ei fiind destul de greu de armonizat; şi Agar „s-a retras de la gloata ei", adică de la Sara şi Avraam. Musulmanii consideră că întemeietorul islamului este Ismael, fiul lui Avraam, căruia Dumnezeu i-a promis şi în Scripturile evreilor şi în cele ale creştinilor, prin urmare atît în tradiţia iudaică cît şi în cea creştină, că „am să fac din el un popor mare!"[16]

17. *Deci trimisesem la ea duhul Nostru şi el îi apăru ei ca un om deplin.* 18. *Ea zice: „Caut scăpare la cel îndurat înaintea ta, dacă eşti temător de Dumnezeu".* 19. *El zice: „Eu sînt un trimis al Domnului tău, ca să-ţi dau un fecior curat."* Iar în sura 3: „Îngerii ziseră: «O, Maria, Dumnezeu te-a ales şi te-a curăţit şi te-a ales între femeile lumii. O, Maria, ascultă de Domnul tău, prosterne-te şi închină-te Lui împreună cu cei ce se închină.»[17] Aceasta este versiunea coranică a Bunei-vestiri, care în linii generale se potriveşte cu cea din Evanghelia după Luca. În Noul Testament îngerul Domnului este identificat ca fiind Gavriil, în Coran se vorbeşte numai de „îngeri" sau „duhul Nostru" care se prezintă ca „trimis al Domnului tău". Conţinutul mesajului către Maria este, atît în Coran, cît şi în Evanghelie, că ea va avea un fiu. Apoi însă se conturează o deosebire interesantă. În Evanghelie, Gavriil îi spune Mariei: „Acesta va fi mare şi Fiul Celui Preaînalt se va chema şi Domnul Dumnezeu Îi va da Lui tronul lui David, părintele Său. Şi va împărăţi peste casa lui Iacov în veci şi împărăţia Lui nu va avea sfîrşit."[18] Aceste cuvinte au servit drept fundament biblic învăţăturii creştine potrivit căreia, „Fiul Celui Preaînalt", Fiul Mariei, ocupă un loc unic nu numai în isto-

ria omenirii, ci în însăşi existenţa divină, în Sfînta Treime. Întrucît Coranul afirmă unicitatea de netăgăduit a lui Dumnezeu, excluzînd posibilitatea ca Dumnezeu să aibă un Fiu şi deci posibilitatea existenţei Sfintei Treimi, întregul discurs al lui Gavriil este rezumat într-o singură expresie: „un fecior curat". Îngerii i-au spus Mariei: „O, Maria, Dumnezeu îţi vesteşte cuvîntul [ce vine] de la El, numele lui va fi Mesia Iisus, fiul Mariei. Măreţ [va fi el] în lumea de acum şi cea de apoi şi va fi aproape [de Dumnezeu]. El va vorbi cu oamenii din leagăn şi în vîrstă de bărbat şi va fi cucernic."[19] Cu alte cuvinte, copilul care se va naşte va fi fiul Mariei, însă nu şi fiul lui Dumnezeu. Mesajul îngerului Domnului din Evanghelia după Luca conţine o profeţie ce a creat o mare problemă comentatorilor creştini ai Bibliei, şi anume aceea că „tronul lui David, părintele Său" va fi al lui şi „împărăţia Lui nu va avea sfîrşit". Această profeţie şi altele, atît din Noul cît şi din Vechiul Testament, au constituit motive de dispută, în secolele al II-lea şi al III-lea, în jurul întrebării dacă Hristos va întemeia, la întoarcerea sa, o împărăţie lumească de o mie de ani, aceste dispute fiind reluate de-a lungul istoriei creştine, atît la sfîrşitul Evului Mediu cît şi în secolul al XX-lea.[20] Toate acestea lipsesc din relatarea coranică şi prin urmare Maria nu este Mama Regelui, nefiind nici ea îndreptăţită, ca în cazul tradiţiei catolice, să fie numită Regină.

20. *Ea zise: „De unde să-mi fie fecior, dacă nu m-a atins bărbat şi nu sînt păcătoasă?"* 21. *El zise: „Aşa e! A zis Domnul tău: «Aceasta Îmi este uşor!» şi «Noi voim să-i facem un semn pentru oameni şi o îndurare de la Noi. Şi aceasta este un lucru hotărît!»"* Este demnă de remarcat fidelitatea Coranului faţă de versiunea din Noul Testament a răspunsului Mariei: „Cum va fi aceasta, de vreme ce eu nu ştiu de bărbat?"[21], unde verbul „a şti" este folosit ca eufemism pentru relaţie sexuală, la fel ca şi în Vechiul Testament, începînd cu primele capitole ale Facerii.[22] O asemenea fidelitate faţă de Noul Testament denotă faptul că Maria a fost identificată corect atît de musulmani cît şi de creştini prin oximoronul Mamă fecioară, acest aspect al mariologiei musulmane stîrnind

atît admirație cît și consternare în rîndul creștinilor din Răsăritul bizantin și din Apusul medieval. La fel și afirmațiile: „Dumnezeu face ce voiește. Dacă a hotărît un lucru și-i zice: Să fii! — apoi este"[23], vin în replică la cuvîntul lui Gavriil din Evanghelia după Luca: „Că la Dumnezeu nimic nu este cu neputință."[24] Însă din nou omisiunile apar mai interesante și mai relevante pentru alcătuirea portretului Fecioarei Maria. În Evanghelie arhanghelul Gavriil răspunde la întrebarea Mariei prin următoarea explicație: „Duhul Sfînt Se va pogorî peste tine și puterea celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea și Sfîntul care Se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema."[25] Toată această explicație a fost evident eliminată din Coran. Cel ce se va naște, spune îngerul Domnului, va fi „un fecior curat" — un fecior curat al Mariei — însă nu va fi numit, în sens tradițional creștin, „Fiul lui Dumnezeu", întrucît acest lucru ar implica existența Sfîntei Treimi și ar nega, în ochii musulmanilor, monoteismul biblic. Probabil că din același motiv a dispărut și promisiunea lui Gavriil făcută Mariei: „Duhul Sfînt Se va pogorî peste tine și puterea celui Preaînalt te va umbri"; nefiind Sfînta Treime nu putea exista nici „Sfîntul Duh" în sensul trinitar al cuvîntului.

22. *Și ea îl zămisli și se retrase cu el într-un loc ascuns.* 23. *Și o apucară durerile la trunchiul unui curmal. Ea zise: „O, aș fi murit înainte de aceasta și aș fi fost cu totul uitată."* 24. *Și o chemă cineva de dedesubtul ei: „Nu te mîhni! Domnul tău a pus sub tine un pîrîu.* 25. *Și scutură spre tine trunchiul curmalului! El va arunca asupra ta curmale coapte.* 26. *Deci mănîncă și bea și fii fără frică și cînd vei vedea un om spune-i: «Eu am juruit celui îndurat un post, de aceea nu vorbesc astăzi cu nimenea.»"* Toate aceste versete sînt complet noi în raport cu Noul Testament, ele exprimînd în mod vădit relația dintre Maria, mama lui Iisus, și Agar, mama lui Ismael. În două capitole separate ale Facerii care e posibil să fi provenit din tradiții distincte, dar care au fost incluse în Scriptură în forma actuală, Agar se retrage și ea „într-un loc ascuns", prima dată cînd stîrnește gelozia Sarei pentru că este însărcinată, iar a doua oară după nașterea lui Isaac.[26] Strigătul ei disperat pri-

meşte răspuns printr-o intervenţie miraculoasă a lui Dumnezeu. Coranul fiind prin definiţie o nouă revelaţie divină ce s-a produs într-o succesiune fulgerătoare de momente, nu putem decît să facem speculaţii în privinţa etapelor anterioare ale relaţiei dintre Agar şi Maria, şi nici nu dispunem de premise istorice şi literare pentru a face o analogie cu relaţia dintre Eva şi Maria, discutată într-un capitol anterior.[27] Agar este şi ea, asemenea Evei, o mamă întemeietoare, iar Ismael e părintele unui popor căruia i-a şi dat numele, ismaelit. Această întreagă construcţie, prin urmare, poate fi privită ca o modalitate islamică de recunoaştere a rolului deosebit pe care Fecioara Maria îl joacă în istoria relaţiilor lui „Allah, cel binevoitor şi milostiv" cu lumea. Ca „fecior curat" al Mariei, Iisus vine, în succesiunea slujitorilor lui Dumnezeu, după Avraam, tatăl lui Ismael, şi după Moise, însă înainte de Mohamed. De aceea cuvintele care deschid această secţiune a surei 19 „Şi adă-ţi aminte în Carte şi de Maria" vor fi urmate de „Şi adă-ţi aminte în Carte şi de Avraam", iar mai tîrziu „Şi adă-ţi aminte în carte şi de Moise", „Carte" fiind termenul utilizat în Coran pentru desemnarea Scripturilor mozaice.[28]

Următoarele versete îi atribuie Mariei un loc surprinzător în această succesiune: 27. *Şi ea îl aduse pe el la poporul lui purtîndu-l. Ei ziseră: „O, Maria, ai făcut un lucru ciudat!* 28. *O, soră a lui Aaron, tatăl tău n-a fost făcător de rele şi mama ta n-a fost păcătoasă!*" Textul o identifică pe Maria („Maryam" în această sursă) cu „sora lui Aaron" şi sora lui Moise, numită „Miriam" în Ieşirea. Tot astfel într-o polemică evreiască din secolul XIII-lea împotriva creştinismului, *Nizzahon Vetus*, prin formularea *Miriam m'gaddela nashaia*, Maria era identificată cu Maria Magdalena, probabil în intenţia de a arăta că, departe de a fi Sfînta Fecioară şi Maica Domnului venerată în cultul creştin, Maria, mama lui Iisus, era, de fapt, o prostituată şi o păcătoasă.[29] Începînd deja cu autorii bizantini, criticii apuseni ai islamului şi ai Coranului, care îl calificau pe profet drept un conducător de caravană analfabet nutrind visuri de mărire, s-au oprit asupra acestui pasaj pentru a demonstra cît de confuz a fost Mohamed dacă a putut în-

curca două femei care au trăit la o distanţă de aproape un mileniu una de cealaltă, doar pentru că purtau acelaşi nume. Acest verset a fost explicat prin faptul că Mohamed i-a auzit pe evrei vorbind despre Miriam, iar pe creştini vorbind despre Maria, amîndouă identificate probabil drept „Maryam", şi în ignoranţa sa a făcut din cele două femei una singură. După cum a precizat editorul şi traducătorul ediţiei celei mai răspîndite a Coranului în limba engleză, totuşi „comentatorii musulmani resping acuzaţia că s-ar fi făcut o confuzie între Miriam, sora lui Aaron, şi Maryam (Maria), mama lui Iisus. Ei susţin că „sora lui Aaron" înseamnă pur şi simplu „femeie virtuoasă" în acest context."[30] Însă evocarea lui Agar în relatarea despre Moise din Coran ar putea sugera faptul că, fără a urma doctrina inspiraţiei biblice a Coranului predicată de „dreapta credinţă" musulmană, ar fi posibil să vedem în această identificare şi altceva decît o simplă greşeală. Încă din perioada iudaismului postbiblic era aşteptată întoarcerea lui Ilie, pentru care era rezervat un loc la masa de Seder, iar lui Moise i se atribuia un rol istoric fundamental. Creştinismul a preluat această teorie, opunîndu-l pe Moise lui Hristos în pasaje precum „Legea prin Moise s-a dat, iar harul şi adevărul au venit prin Iisus Hristos"[31], sau alăturîndu-i pe Moise şi Hristos (şi Ilie) pe muntele Tabor, cînd cele două figuri ale Vechiului Testament apar de-o parte şi de alta a lui Hristos în momentul Schimbării la Faţă.[32] Întrucît Coranul insistă foarte mult asupra reînscrierii — privită de islam ca o îndreptare esenţială — a lui Iisus în rîndul profeţilor, înainte de Mohamed şi după Moise, paralelismul dintre Moise şi Iisus capătă un loc central. Prin urmare, cel puţin ca o alternativă plauzibilă la diminuarea tradiţional occidentală a rolului lui Mohamed, am putea considera această expresie „soră a lui Aaron", adresată Mariei, mama lui Iisus, ca pe încă o dovadă a existenţei acestui paralelism.

34. *Acesta este Iisus, fiul Mariei, cuvîntul adevărului, de care se îndoiesc ei.* 35. *Nu se cuvine lui Dumnezeu să nască fiu. Mărire Lui! Dacă hotărăşte un lucru, îi zice „Să fii!" şi este.* 36. *Dumnezeu este Domnul meu şi Domnul vostru.*

Serviți-i Lui și acesta este un lucru drept. 37. Însă sectele se ceartă între ele. Acest pasaj este în mod evident polemic în raport cu învățătura creștinismului drept credincios, afirmînd explicit o disjuncție: „Acesta este Iisus, fiul Mariei." „Nu se cuvine lui Dumnezeu să nască fiu. Mărire Lui!" Pînă la venirea profetului Mohamed trecuseră deja mai mult de cinci sute de ani de teologie postevanghelică, timp în care, potrivit cuvintelor Coranului, „sectele s-au certat între ele" — și încă vîrtos. S-au reunit cinci sinoade ecumenice care au elaborat învățătura de credință: Niceea în 325, Constantinopol I în 381, Efes în 431, Chalcedon în 451, Constantinopol II în 553, adunîndu-se în felul acesta un material extrem de bogat în „tezaurul credinței [*depositum fidei*]" creștine. Întrucît relația dintre firea divină și firea umană în persoana unică a lui Hristos reprezintă centrul de greutate al acestor dogme creștine, Maria este recunoscută ca Theotokos, Maică a lui Dumnezeu: Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu *și* Fiul Mariei, problema fiind cum să se exprime această distincție fără a se crea o separare. De aceea reacția musulmană împotriva acestei dogme ortodoxe cu privire la persoana lui Iisus Hristos trebuia să urmeze linia creștină, concentrîndu-și atenția asupra Mariei, însă nu ca Theotokos, Maică a lui Dumnezeu, ci ca Maică a lui Iisus, versetele surei 19 exprimînd clar această opoziție: „Acesta este Iisus, fiul Mariei. Nu se cuvine lui Dumnezeu să nască fiu." Atît pentru dreapta credință creștină, cît și pentru cea musulmană, deși în sens antitetic, cheia pentru o înțelegere corectă a lui Iisus o reprezintă Maria, mama sa.

Portretul Fecioarei Maria, mama lui Iisus, ocupă un loc important în Coran și în credința musulmană, avînd însă semnificații mult mai largi. Una dintre acestea este semnificația Mariei în relația dintre iudaism și islam. Pentru unii poate fi greu de crezut, însă portretul iudaismului în Coran are implicații adînci. „Poporul Cărții" este titlul onorific prin care e desemnat poporul lui Israel pe tot cuprinsul Coranului, și chiar dacă limbajul folosit în sura 17, „Fiii lui Israel" [*Bani Isrā'il*] este mai puțin măgulitor, el nu face decît să repete ceea ce Dumnezeu spune despre poporul lui Israel în Biblia

evreilor. Se poate susține teza că prin Coran se realizează un efort considerabil de a reface echilibrul distrus de șase secole de antisemitism creștin. O dovadă clară în acest sens o constituie recunoașterea lui Avraam ca strămoș comun și întemeietor de credință, așa cum apare în sura 14: „Mărire lui Dumnezeu, care mi-a dăruit în bătrînețele mele pe Ismael și pe Isaac"[33], în rugăciunea sa Avraam făcînd legătura între cei doi fii ai săi — și deci între cele două popoare care au descins din aceștia — și punîndu-i pe același plan, fără a-l subordona pe Ismael lui Isaac. Avînd în vedere importanța ulterioară a Egiptului pentru cultura și politica islamică, este amuzant de observat că episodul referitor la patriarhul Iosif, elaborat de tradiția iudaică tîrzie, este repovestit în sura 12 din perspectiva poporului lui Israel și nu a Egiptului. Iar Moise apare în Coran ca dătătorul de lege și predecesorul profetului. Totuși, Maria ocupă un loc special în această relație între iudaism și islam. Întrucît Coranul poate fi citit ca o reînscriere a lui Iisus în istoria poporului lui Israel, Maria trebuia să joace un rol decisiv în această întreprindere, ea fiind, ca și pentru creștini, punctul de legătură între Iisus și istoria poporului lui Israel. Ea este prezentă chiar și atunci cînd Coranul folosește un limbaj negativ la adresa iudaismului: „Blestemați fură cei necredincioși dintre fiii lui Israel acum limba lui David și a lui Iisus, *fiul Mariei*, pentru că s-au răzvrătit și s-au împotrivit și nu s-au oprit de la fărădelegile pe care le împlineau", spune Dumnezeu prin glasul profetului.[34]

Maria a jucat un rol deosebit nu numai în relația dintre iudaism și islam, ci și în relația dintre islam și creștinism. Portretul Fecioarei Maria în Coran a reprezentat una din trăsăturile cele mai surprinzătoare ale acestei legături, chiar și pentru primii autori creștini care au dat o replică islamului. Un autor de tratate antimusulmane, probabil din secolul al IX-lea, Bartolomeu din Edessa, spunea: „În tot Coranul nu găsim cuvinte de laudă adresate lui Mohamed sau mamei sale Aminah, însă găsim cuvinte de slavă închinate Domnului Nostru Iisus Hristos și Sfintei Fecioare Maria, Theotokos."[35] Sau după cum scrie Norman Daniel: „Nu există nimic în tot

Coranul care să egaleze căldura cu care se vorbește despre Hristos și mama Sa. Hristos este prezentat ca o ființă unică, însă personalitatea mamei Sale apare cu mai mare pregnanță. Coranul manifestă un cult al Fecioarei Maria pe care musulmanii ar fi putut să-l dezvolte mai mult."[36] Același lucru s-ar putea spune însă și despre creștini, care ar fi putut face mai mult decît au făcut. Cele două obiecții majore ale islamului privind atitudinea creștină față de Maria sînt conceptul Theotokos și reprezentarea ei în icoane. Islamul respinge termenul Theotokos, deoarece el implică transcendența și alteritatea lui Dumnezeu („Nu se cuvine lui Dumnezeu să nască fiu"[37]), unii apologeți musulmani pretinzînd că Maria Maica Domnului este ridicată de creștini la rang de Divinitate. În ciuda tăgăduirilor autorilor creștini, și în special bizantini, e posibil ca această critică musulmană să reflecte o confuzie la nivelul credinței populare care a transformat-o pe Maria într-o zeiță, o confuzie ce se regăsește și în istoria creștinismului, așa cum reiese din alte capitole ale cărții de față. Prețuirea deosebită de care s-a bucurat imaginea ei în iconografia bizantină și slavă[38] i-a determinat chiar și pe criticii musulmani, care considerau închinarea la icoane drept idolatrie, să îi acorde o atenție specială. Autorii creștini au încercat să lămurească faptul că religia lor nu o așază pe același plan cu Divinitatea, ci o venerează ca pe ilustrarea supremă a ceea ce poate deveni firea umană — transformare produsă în ea prin voința suverană a lui Dumnezeu, despre care vorbește îngerul Domnului atunci cînd îi spune Mariei în Coran: „A zis Domnul tău: «Aceasta Îmi este ușor!» și Noi voim să-i facem un semn pentru oameni și o îndurare de la Noi. Și aceasta este un lucru hotărît."[39] Pentru islam aceasta înseamnă, așa cum se menționează în sura 5, că: „Mesia, fiul Mariei, nu a fost decît un trimis precum au fost trimiși și înaintea sa, *iar mama sa o femeie adevărată*."[40]

Pe lîngă aceste aspecte, semnificative, sînt implicațiile portretului Mariei din Coran în ceea ce privește relația creștinismului multicultural cu islamul. Nevoia stringentă de a găsi simboluri și concepte în tradițiile noastre culturale care să

poată îndeplini funcţia de *pontifex*, element de legătură şi mediere, sugerează faptul că nu a existat nici un simbol sau concept în creştinism care să-şi fi împlinit această vocaţie „pontificală" de mediere cu mai mult succes şi cu mai mare amploare decît Fecioara Maria.[41] În sprijinul acestei teze vine portretul Mariei din Coran, în care, potrivit interpretării citate din Norman Daniel, „personalitatea ei apare cu mai mare pregnanţă" chiar şi decît cea a fiului ei sau a profetului. Cer scuze iconoclasmului musulman, însă această teză trebuie să fie extinsă în primul rînd asupra reprezentării Mariei în pictura religioasă dintr-o varietate de culturi.[42] Se mai aplică şi sărbătorilor care i-au fost închinate şi altarelor care au fost înălţate în cinstea ei în diferite locuri, precum Lourdes, Fátima, Marpingen sau Guadalupe.[43] O importantă contribuţie la ceea ce s-ar putea numi „Maria Multiculturală" vine dintr-o sursă discutată anterior, cuvintele Miresei din Cîntarea Cîntărilor: „Neagră sînt, dar frumoasă"[44], împreună cu portretele Fecioarei Maria grupate sub titlul „Madone Negre"[45]. Citind cea mai importantă lucrare de istorie a artei pe această temă[46] şi corectînd traducerea obişnuită a acestor cuvinte, Marvin Pope prezintă mai multe ipoteze pentru explicarea Madonelor Negre. El trage concluzia că e „foarte probabil" să-şi aibă originea în Asia Mică şi face paralele semnificative cu Demetra Neagră, Isis şi alte zeităţi păgîne negre.[47] Istoria timpurie a venerării Fecioarei Maria în Africa a anticipat aceste dezvoltări ulterioare.[48]

Denumirea „Madona Neagră" a căpătat o semnificaţie deosebită cînd a fost aplicată celebrei icoane a Fecioarei Maria de la Jasna Góra, din oraşul polonez Częstochowa, atribuită pictorului de icoane Sfîntul Luca, aceasta fiind imaginea sacră cea mai venerată în Europa Centrală şi constituind obiectul unor nenumărate pelerinaje.[49] Prinţul Ladislaus Opolszyk a adus-o la Częstochowa în 1382, iar prinţul Jagiello a înălţat biserica unde se află icoana, după căsătoria sa cu regina Jadwiga a Poloniei şi încoronarea sa în 1386. După o viaţă petrecută în cultura poloneză pentru care Madona Neagră a reprezentat un simbol esenţial, Henryk Górecki a compus în 1976

Opus 36, *Symfonia pie ni žałosnych* [*Simfonia plîngerii*], care alături de *Recviemul de război* al lui Benjamin Britten și *Simfonia Leningradului* a lui Dmitri Șostakovici au fost închinate memoriei victimelor celui de-al doilea război mondial. Această simfonie mai exprimă însă, în special în ariile interpretate de soprană, ceea ce tradiția poloneză a văzut în icoana Madonei Negre de la Częstochowa.[50] Chipul Fecioarei din această icoană este înnegrit din cauza fumului, dar cu toate acestea a avut un efect salutar pentru că a stimulat procesul numit de Papa Ioan Paul al II-lea, un admirator al Fecioarei de la Częstochowa, „aculturație", în special aculturație liturgică și artistică. Și totuși, printr-o ironie, care nu este singulară în istorie, afirmarea cea mai puternică a acestor imagini multiculturale a venit dintr-o sursă care s-a pronunțat împotriva oricăror imagini, Sfîntul Coran al islamului.

6. Roaba Domnului și Femeia Dîrză

„Și a zis Maria: Iată roaba Domnului."
(Luca 1,38)

„Cine poate găsi o femeie dîrză?"*
(Pilde 31,10)

Dacă istoricii de artă sau ai bisericii ar urma exemplul colegilor lor din domeniul științelor naturale și ar alcătui un „indice", dar nu al articolelor, lucrărilor sau cărților aparținînd altor autori, cum fac oamenii de știință, ci al temelor care au atras atenția pictorilor și sculptorilor de-a lungul istoriei, ar constata că dintre toate episoadele din viața Fecioarei Maria care au stîrnit evlavia credincioșilor și creativitatea artiștilor, Bunavestire apare cel mai frecvent. Tema Buneivestiri depășește cu mult aria de răspîndire a tuturor celorlalte teme mariologice la un loc. Fiecare temă din această carte ar fi putut să fie ilustrată printr-o reprezentare artistică a Buneivestiri.[1]

Există cel puțin trei lucrări de artă creștină timpurie în catacombele romane care ilustrează Bunavestire: una provine din Catacomba di Santa Priscilla, alta din Catacomba di Santi Marcellino e Pietro, iar a treia din Catacomba di Via Latina, descoperite abia în 1956.[2] Bunavestire a devenit o temă pentru piesele de artă din altar și alte picturi religioase în Evul Mediu apusean, fiind o temă predilectă mai ales în Evul Mediu tîrziu, după cum remarcă David Robb.[3] În Răsăritul bizantin, Bunavestire a constituit una din cele douăsprezece sărbători ale anului bisericesc, devenind și subiectul multor icoane, inclusiv două medalioane bizantine datînd, după părerea unor istorici de artă, încă din secolul al VI-lea și care sînt păstrate la Muzeul Ermitaj din Sankt Petersburg.[4] Bunavestire apare adesea reprezentată pe ușile împărătești ale Catapetesmei din

* Vezi nota de subsol de la p. 8 (*n. t.*).

bisericile bizantine. În timpul Liturghiei Sfîntului Vasile, la „Intrarea Mare" cu Cinstitele Daruri, preotul pomeneşte „venirile" lui Dumnezeu şi ale lui Hristos în decursul istoriei mîntuirii, insistînd asupra venirii care a avut loc prin întrupare în momentul Buneivestiri.[5] Prin urmare scena Buneivestiri reprezentată pe uşile împărăteşti semnifică suprema venire a lui Dumnezeu Logos în trupul primit de la Fecioara Maria.

După cum sugerează aceste reprezentări artistice, importanţa majoră a Buneivestiri constă în taina întrupării.[6] În structura primului capitol al Evangheliei după Luca scena Buneivestiri constituie dezvoltarea narativă a afirmaţiei din primul capitol al Evangheliei după Ioan: „Şi Cuvîntul S-a făcut trup."[7] Aceasta este semnificaţia centrală a Buneivestiri şi a credinţei şi învăţăturii creştine despre doctrina întrupării, „*Verbum caro factum est*, Cuvîntul S-a făcut trup"[8], iar aceasta s-a întîmplat atunci cînd, potrivit Epistolei către Galateni a Sfîntului Apostol Pavel, „Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie"[9]. Preocuparea faţă de persoana lui Iisus Hristos a fost strîns legată, de-a lungul istoriei, de preocuparea faţă de Mama Sa. Afirmaţia pe care Evanghelia după Ioan o face în limbajul teologiei şi filozofiei elenistice, cînd spune: „Cuvîntul [Logos] S-a făcut trup", este transpusă de Evanghelia după Luca în limbajul dialogului, sub forma unui schimb de replici între Maria, aleasa lui Dumnezeu, şi îngerul Gavriil, mesagerul lui Dumnezeu. Această Bunăvestire, precum şi cea adusă mai înainte lui Zaharia, tatăl lui Ioan Botezătorul, urmează un plan precis, fiind redată într-o formă stilizată.[10]

Bunavestire reprezintă pentru gîndirea creştină exemplificarea supremă a misterioasei probleme care i-a preocupat atît pe filozofi cît şi pe teologi, atît în tradiţia creştină, cît şi în cea iudaică şi musulmană: relaţia dintre necesitate şi liber arbitru sau dintre voinţa divină şi libertatea umană. Aceasta a fost una din marile dispute între gînditorii creştini şi cei evrei care considerau că nu e nevoie să alegem între libertatea lui Dumnezeu şi liberul arbitru al omului. De-a lungul istoriei Fecioara Maria a fost privită ca „roaba Domnului", cum se autointitulează în Evanghelia după Luca[11], cea care a devenit

Johannes Vermeer, *Alegoria credinței*, c. 1671–1674. The Metropolitan Museum of Art, New York. The Friedsam Collection, donată de Michael Friedsam în 1931.

instrumentul planului divin. De-a lungul secolelor a servit drept model de răbdare și supunere, de pasivitate chietistă. Cînd profetul Isaia întreabă: „Oare lutul zice olarului: «Ce faci tu?»" sau afirmă: „Tu ești Tatăl Nostru, noi sîntem lutul și Tu olarul, toți lucrul mîinilor Tale sîntem", sau cînd întreabă apostolul Pavel: „Nu are olarul putere peste lutul lui, ca din aceeași frămîntătură să facă un vas de cinste, iar altul de necinste?"[12], ei afirmă autoritatea imposibil de cunoscut și de contestat a lui Dumnezeu, în relație cu care omul trebuie văzut ca materie supusă, chiar inertă. Cuvîntul îngerului Buneivestiri „La Dumnezeu nimic nu este cu neputință" a fost luat drept argument pentru a o considera pe Maria, autointitulată „roaba Domnului" (*ancilla* în Vulgata), o dovadă vie a faptului că, atunci cînd se impun autoritatea suverană și voința atotputernică a lui Dumnezeu, ceea ce de altfel se și întîmplă în cele din urmă, rezultatul nu poate fi decît benefic, deși la momentul respectiv a fost ascuns de privirea muritorilor. Afirmația îngerului Gavriil adaugă la această definiție a Mariei ca „roabă a Domnului" faptul că, femeie fiind, i se atribuie, printr-o combinație fatală de natură, creație și cădere, rolul uneia pasive și supuse, rolul vasului care primește. În felul acesta Maria a putut fi prezentată femeilor drept model de cum ar trebui ele să se comporte, să fie supuse față de Dumnezeu, de soți și de slujitorii Bisericii.

Aceasta este doar una din interpretările care au fost date de-a lungul istoriei Buneivestiri și participării Fecioarei Maria la acest eveniment. S-a afirmat adesea că supunerea care se dovedește deschisă spre viitor ar trebui să fie definită ca supremă activitate, și nu pasivitate. Prin urmare, privind lucrurile mai în profunzime, titlul de „roabă a Domnului" se dovedește a fi mai complex decît se constată la prima vedere. Termenul grecesc este *doulē kyriou*, roaba Domnului, fiind forma feminină a expresiei mult mai familiare și mai frecvente de genul masculin, *doulos Iēsou Christou*, rob al lui Iisus Hristos[13], care devine, în Noul Testament, aproape un termen tehnic pentru apostoli. El se transformă apoi într-un titlu mult mai elaborat și mai complet, „rob al robilor lui

Dumnezeu [*servus servorum Dei*]", aşa cum apare, spre exemplu, la Augustin: „rob al lui Hristos şi rob al robilor lui Hristos [*servus Christi servorumque Christi*]", iar începînd cu papa Grigore cel Mare *servus servorum Dei* se adaugă titlurilor atribuite episcopului Romei.[14] Ar fi dificil, pe baza studierii pontificatului lui Grigore I, să tragem concluzia că termenul *servus* a oferit o justificare pasivităţii sau chietismului. Iniţial termenul se referea la paradoxul existenţei lui Hristos atît „Dumnezeu fiind în chip" [*morphē theou*], cît şi „chip de rob luînd" [*morphē doulou*][15]. Termenul masculin *doulos* şi cel feminin *doule* apar împreună în Noul Testament numai o singură dată, într-un citat din Septuaginta, în capitolul al doilea din Faptele Sfinţilor Apostoli: „Încă şi peste slugile Mele şi peste slujnicele Mele [*epi tous doulous mou kai epi tas doulas mou*] voi turna în acele zile din Duhul Meu şi vor prooroci."[16] În cazul „slugilor [*douloi*]" această profeţie s-a împlinit prin istoria bisericii apostolice, aşa cum este descrisă ea în următoarele douăzeci şi şase de capitole din Faptele Sfinţilor Apostoli şi prin continuarea ei de-a lungul secolelor. În cazul „slujnicelor", cea care împlineşte profeţia lui Ioil, aşa cum se sugerează în primul capitol din Faptele Sfinţilor Apostoli, prin asocierea ei cu apostolii[17], este cea care se identifică în scena Buneivestiri ca fiind *doulē kyriou*, iar conţinutul primei sale proorociri poate fi găsit în răspunsul pe care i-l dă îngerului Gavriil, şi apoi în cadenţele revoluţionare din Magnificat, care cu siguranţă nu pot fi calificate drept „pasive" sau chietiste.

După cum sugerează titlul acestui capitol, Fecioara Maria a fost privită de-a lungul secolelor ca „roabă a Domnului" şi, în acelaşi timp, „femeie dîrză". În epoca sclaviei din Statele Unite, „stăpînii îi învăţau pe sclavi preceptele creştinismului pentru a le insufla supunere, însă *spirituals** precum «Oh, Mary», «Go Down, Moses» («Ah, Maria», «Pogoară-te, Moise») şi altele indică faptul că unii dintre sclavi s-au identificat cu acei eroi biblici care au pus în discuţie sclavia în epoci străvechi".[18] Termenul grecesc pentru Bunavestire este *euange-*

* Cîntece religioase populare ale negrilor din sudul SUA (*n. t.*).

lismos, sugerîndu-i-se funcţia de prim moment al „evanghelizării", aşa cum este ea reprezentată în icoane şi explicată în tradiţia creştină răsăriteană. Această funcţie apare clar exprimată în comentariul teologului filozof din secolul al IV-lea Grigorie de Nyssa asupra scenei Bunevestiri din Evanghelia după Luca:

> O dată cu pogorîrea Duhului Sfînt peste ea şi umbrirea ei de puterea Celui Preaînalt, firea umană a Mariei (în care Înţelepciunea şi-a zidit casă) [Pilde 9,1], deşi face parte din alcătuirea noastră firească [de trup şi suflet], devine ceea ce este în esenţă puterea care a umbrit-o; deoarece „fără de nici o îndoială, cel mai mic ia binecuvîntare de la cel mai mare" [Evrei, 7,7]. Văzînd, atunci, că puterea lui Dumnezeu este fără margini, în timp ce omul nu este decît un biet atom, în momentul cînd Duhul Sfînt se pogoară asupra Fecioarei, iar puterea Celui Preaînalt o umbreşte, se creează un tabernacol ferit de orice întindere, rămînînd exact la fel cum a fost prima oară constituit, dar fiind totuşi om, spirit, har şi putere. Iar atributele speciale ale caracterului nostru omenesc îşi împrumută strălucirea din această abundenţă a puterii divine.[19]

În ciuda caracterului extraordinar, cu adevărat unic, al evenimentului întrupării Logosului în omul Iisus Hristos, unii gînditori au văzut în el şi o ilustrare a modului cum funcţionează Evanghelia [*euangelion*] pretutindeni şi în toate timpurile, prin urmare au privit acest eveniment ca pe exemplul suprem de manifestare a libertăţii umane. Această perspectivă se opune acelei concepţii înguste care echivalează libertatea cu anarhia şi dreptul fiecăruia de a face ce vrea indiferent de consecinţe, propunînd în acelaşi timp o altă definiţie, sintetizată de Paul Claudel prin cuvintele „libertatea de a se supune"[20]. Omul a fost înzestrat de Creator cu liber arbitru şi cu dreptul inalienabil de a-şi folosi această libertate pentru a-şi descoperi adevărata identitate şi autentica umanitate, ca în cazul libertăţii de a se supune care, după cum afirmă Hans Urs von Balthasar, implică faptul că „nici o libertate finită nu poate fi mai lipsită de constrîngeri decît cea care îşi dă consimţămîntul libertăţii infinite"[21]. Iar suprema ilustrare pentru

von Balthasar sau pentru teologii greci, precum Sfîntul Maxim Mărturisitorul, o reprezintă consimţămîntul dat de „libertatea finită" a Fecioarei Maria „libertăţii infinite" a lui Dumnezeu în momentul Buneivestiri.

Vestea cea bună îi este adusă Mariei de un mesager creat, îngerul Gavriil (în greacă „înger" însemnînd „mesager", la fel ca şi în ebraică). Însă spre deosebire de „îngerul Domnului" care într-o noapte a ucis 185 000 de soldaţi asirieni din armata lui Senaherib[22], îngerul Gavriil îi aduce Mariei cuvîntul lui Dumnezeu care aşteaptă de la ea un răspuns liber şi necondiţionat. În gîndirea creştină răsăriteană Maria e văzută ca fiind predestinată a fi Mama lui Hristos, ca fiind cea aleasă de Dumnezeu. Iar voinţa Celui Preaînalt este lege, deoarece, potrivit afirmaţiei lui Grigorie de Nyssa, „puterea voinţei divine este o cauză suficientă pentru lucrurile care sînt şi pentru crearea lor din nimic"[23]. Cu toate acestea, teologii bizantini insistă asupra faptului că numai în momentul cînd Maria spune, din proprie voinţă, „Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvîntul tău"[24], atunci se împlineşte voinţa Celui Preaînalt. Şi dacă acest lucru este valabil, susţin ei, în cazul celei mai hotărîtoare intervenţii a lui Dumnezeu în viaţa şi istoria omenirii, atunci el trebuie să fie valabil şi pentru modul în care lucrează harul lui Dumnezeu, respectînd libertatea şi integritatea omului şi prin urmare riscînd, ca în cazul lui Adam şi al Evei, nesupunerea.

Făcînd o analogie între Eva şi Maria[25], Irineu spunea: „Aşa cum prima a fost ispitită prin cuvîntul unui înger, îndepărtîndu-se de la Dumnezeu atunci cînd i-a încălcat porunca, tot astfel şi cea de-a doua primeşte de la un înger fericita veste că va fi născătoarea [*portaret*] de Dumnezeu, iar ea se supune cuvîntului Său. Dacă prima nu dă ascultare lui Dumnezeu, cea de-a doua este convinsă să se supună voinţei Celui Preaînalt, aşa încît Fecioara Maria să poată deveni [*advocata*] Evei."[26] Aşadar, Maria este „convinsă şi nu constrînsă să se supună, supunerea ei fiind tot atît de voluntară pe cît a fost nesupunerea Evei. Aşa cum Evei nu i s-a luat liberul arbitru, pentru a se putea spune apoi că nu ea poartă responsabilitatea faptelor

sale, tot astfel nu i-a putut fi răpită libertatea nici Mariei, într-o încercare nechibzuită de a face ca harul lui Dumnezeu să pară mai mare prin minimalizarea sau negarea libertății omului. O trăsătură caracteristică a filozofiei și teologiei bizantine, care a provocat adesea nedumerire și chiar exasperare în Occident, este aceea că, în privința relației dintre har și liber arbitru, ele nu operează cu alternativele dezvoltate în timpul lui Augustin. Atunci cînd Pelagius, adversarul înverșunat al lui Augustin în disputa legată de har, liber arbitru și predestinare, este convocat la o întrunire a teologilor și episcopilor greci la Lydda-Diospolis, în Palestina, el explică sinodului concepția sa despre relația dintre har și liber arbitru de o asemenea manieră încît este declarat ortodox, spre marea surprindere a lui Augustin.[27] Studiul acestuia din urmă intitulat „Despre faptele lui Pelagius" este una din puținele sale lucrări traduse în limba greacă, probabil că încă din timpul vieții, fiind inclusă și în *Bibliotheca* lui Fotie, patriarh de Constantinopol în secolul al IX-lea. Avînd în vedere aceste aspecte se poate trage concluzia că, în concepția răsăriteană, formularea antitezei augustiniene dintre har și libertate, sau chiar dintre natură și har, reprezintă o problemă greșită, care nu-și poate afla decît un răspuns greșit.

Pentru Occident, modelul suprem în ceea ce privește relația dintre natură și har, și deci între libertate și har, este apostolul Pavel. Experiența pe care acesta o trăiește, a intervenției violente a lui Dumnezeu, atunci cînd este aruncat la pămînt și orbit pe drumul Damascului, episod relatat de trei ori în Faptele Sfinților Apostoli și o dată la începutul Epistolei către Galateni, reprezintă experiența unei rupturi totale între ceea ce a fost și ceea ce a devenit.[28] Această discontinuitate radicală îl obligă să caute o continuitate; de aceea, în capitolele nouă, zece și unsprezece din Epistola către Romani, el afirmă atît identificarea cît și ruptura sa definitivă cu trecutul.[29] Acest model al convertirii Apostolului Pavel stă la baza concepției lui Augustin. Atunci cînd, în binecunoscuta scenă din grădină, Augustin aude vocea spunîndu-i „*Tolle, lege* [Ia și citește]", ceea ce citește este un pasaj din Epistola către Romani

pe tema rupturii cu trecutul.[30] Apostolul Pavel îi admonestase pe romani, iar acum îl admonesta pe Augustin: „Să umblăm cuviincios, ca ziua; nu în ospețe și în beții, nu în desfrînări și în fapte de rușine, nu în ceartă și în pizmă. Ci îmbrăcați-vă în Domnul Iisus Hristos și grija de trup să nu o faceți spre pofte."[31] Iar după cum mărturisește Augustin: „M-am agățat cu înfrigurare de Scrierile Sfinte, în special de cele ale apostolului Pavel."[32] Și în concepția lui Martin Luther tot un pasaj din Epistola către Romani a Apostolului Pavel: „Dreptatea lui Dumnezeu se descoperă în Evanghelia lui Hristos din credință spre credință [*Iustitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem*]"[33] îi apare ca fiind revelator, el constituind de altfel temelia teologiei lui Martin Luther. În prefața autobiografică a operelor sale complete în limba latină, *apologia pro vita sua*, scrisă în 1545, cu un an înainte de a muri, Luther povestește cum, călugăr și tînăr exeget fiind, s-a străduit să înțeleagă semnificația acestui pasaj, considerînd că „dreptatea lui Dumnezeu" se referă aici, precum și în întreaga Scriptură, la calitatea naturii divine prin care Dumnezeu este drept și prin care Dumnezeu condamnă păcatul. Toată această concepție se schimbă, iar el spune mai tîrziu: „M-am simțit născut din nou, ca și cum aș fi pătruns prin porțile deschise ale Paradisului", atunci cînd își dă seama că sfîntul Pavel vorbește de fapt despre dreptatea cu care Dumnezeu îi acordă păcătosului justificarea și care nu vine ca o consecință a străduințelor omului, ci ca urmare a inițiativei divine.[34] Doctrina lui Luther privind natura și harul, deși în mod semnificativ diferită de cea a lui Augustin, insistă și ea asupra discontinuității. Iar în 1525, continuînd celebra polemică cu Erasmus, scrie „De Servo Arbitrio" cu convingerea că expune învățătura sfîntului Pavel, negînd voinței umane de dinainte de convertire orice elan pozitiv înspre grația divină, punînd totul pe seama voinței suverane a lui Dumnezeu.

Spre deosebire de tradiția apuseană, teologii răsăriteni înlocuiesc această antiteză dintre har și libertate cu un raport de complementaritate. Aceasta nu înseamnă că este diminuată în vreun fel minunea harului lui Dumnezeu, pe care o preamăresc în proză și în poezie, rugîndu-se de parcă totul ar

depinde de harul divin, însă purtîndu-se de parcă totul ar depinde de faptele omului. Ei interpretează harul atît ca pe un dar divin absolut gratuit, cît şi ca pe o afirmare a continuităţii cu natura şi creaţia şi, prin urmare, cu libertatea. În exprimarea paradoxală a unui teolog bizantin de seamă din secolul al VII-lea, Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu „dă o *răsplată* ca pe un *dar* acelora care l-au crezut, şi anume veşnica îndumnezeire"[35]. „Răsplată" şi „dar" nu se exclud reciproc în acest context, ci sînt concepte complementare care împreună aduc mîntuirea văzută ca „îndumnezeire"[36]. Un comentator al operelor lui Maxim Mărturisitorul arată că: „Sfîntul Maxim poate să spună, pe de o parte, că nu există nici o putere inerentă naturii umane care să fie în stare să-l îndumnezeiască pe om, iar, pe de altă parte, că Dumnezeu devine om *în măsura în care* omul se îndumnezeieşte pe sine."[37]

Această accentuare a continuităţii, atît de caracteristică teologiei răsăritene, este exprimată şi de Sfîntul Vasile cel Mare într-o scrisoare foarte personală din anul 375:

> Învăţătura despre Dumnezeu, pe care am primit-o încă din copilărie de la binecuvîntata mea mamă şi de la bunica mea Macrina, am păstrat-o şi am sporit-o. Cînd am ajuns la maturitate nu am trecut de la o concepţie la alta, ci am urmat acele principii pe care mi le-au transmis părinţii. Aşa cum sămînţa care creşte este mai întîi mică şi apoi devine din ce în ce mai mare, *păstrîndu-şi însă identitatea, neschimbîndu-se în esenţă, dar perfecţionîndu-se treptat în timpul creşterii*, cred că la fel s-a întîmplat şi în cazul meu cu aceeaşi doctrină pe parcursul mai multor etape de dezvoltare. Ceea ce deţin acum nu a înlocuit ceea ce am avut la început.[38]

Este semnificativ faptul că ceea ce spune Vasile cel Mare despre maturizarea sa în contextul unei educaţii creştine, el aplică şi în cazul relaţiei dintre creştinism şi cultura clasică, aşa cum reiese din celebra sa scrisoare-eseu „Îndemnuri către tineri despre cum să profite mai bine de pe urma scrierilor autorilor păgîni", în care îşi îndeamnă nepoţii să pătrundă în adîncul tradiţiei clasice greceşti de unde să tragă învăţăminte

pentru credința lor creștină și pentru viață.[39] În gîndirea fratelui său, Grigorie de Nyssa, citat anterior, această afirmare a continuității și insistența asupra libertății chiar și în relația cu harul capătă noi înțelesuri pline de profunzime.[40]

În sprijinul acestei concepții tipic bizantine, care insistă asupra rolului activ al liberului arbitru, atunci cînd se acceptă cuvîntul și harul acordate gratuit de Dumnezeu, vine răspunsul activ al Maicii Domnului în momentul Buneivestiri, atunci cînd ea acceptă cuvîntul și harul lui Dumnezeu. Acest moment cheie reprezintă, după părerea teologilor răsăriteni, afirmarea întrupării atît în noutatea ei, cît și în profunda continuitate cu ceea ce Maria fusese înainte. Ea este prin urmare „plină de har" [*kecharitōmenē*], după cum o numește îngerul Gavriil.[41] „Întreaga comoară de har" își află lăcaș în ea[42], însă deși este harul Celui Preaînalt, el este primit din propria ei voință. Răspunsul acesta liber pe care-l dă voinței și harului lui Dumnezeu face din ea, într-un sens unic, o împreună-lucrătoare cu Dumnezeu — așa cum spune apostolul Pavel în A Doua Epistolă către Corinteni: „Fiind, dar, împreună-lucrători cu Hristos [*synergoi*]"[43] — și, prin urmare, un model de libertate. De-a lungul multor secole de gîndire mariologică acest model a fost cîteodată umbrit de o interpretare îngustă a cuvintelor rostite de ea: „Iată roaba Domnului", pierzîndu-se întregul dinamism. Însă de cele mai multe ori scena Buneivestiri a reușit să se afirme cu toată forța: „Că a căutat spre smerenia roabei Sale. Că, iată, de acum mă vor ferici toate neamurile."[44]

Pentru a respinge — sau cel puțin a contracara printr-o formulă lingvistică — interpretarea chietistă pe care o impune acest portret al Mariei ca „roaba Domnului" [*ancilla Domini*], în reprezentările medievale Fecioara Maria este asociată cu cuvintele: „Cine poate găsi o femeie dîrză"[45] și celebrată ca *Mulier Fortis*. Orice ar fi însemnat termenul ebraic *ḥāyil* în acel context din ultimul capitol din Pildele lui Solomon — mai multe traduceri moderne ale Bibliei în limba engleză redau termenul cu semnificația „capabilă" — cuvîntul ebraic putea avea sensul de „dîrzenie", și de altfel atît traducerea greacă

din Septuaginta, *andreia* (acesta fiind cuvîntul ce desemna virtutea clasică a „tăriei de caracter"), cît şi cea latină din Vulgata, *fortis*, redau acest sens. În felul acesta Femeia Dîrză devine o expresie sugestivă pentru motivul şi metafora Mariei ca luptătoare şi campioană, ca învingătoare şi conducătoare.

Cea mai cunoscută ilustrare a acestui motiv, cel puţin pentru creştinătatea apuseană, o constituie traducerea latină a cuvintelor de pedeapsă adresate de Dumnezeu şarpelui după căderea lui Adam şi a Evei: „Duşmănie voi pune între tine şi între femeie, între sămînţa ta şi sămînţa ei; aceasta îţi va zdrobi capul, iar tu îi vei înţepa călcîiul [*inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius*]."[46] Există dovezi clare că nu aşa a fost tradus textul biblic de către Ieronim; ca bun cunoscător al limbii ebraice, el ştia că pronumele nu trebuie tradus prin „ea", iar într-unul din primele manuscrise ale traducerii sale, precum şi folosit de papa Leon I, apare sub forma *ipse* şi nu *ipsa*.[47] Cu toate acestea, din motive ce nu sînt prea clare, s-a impus în cele din urmă forma *ipsa*. Şi chiar şi atunci s-a interpretat că pronumele feminin se referă la Biserică, aceasta fiind cea care a zdrobit, şi continuă să zdrobească, capul lui Satan.[48] În comentariul său asupra Genezei, Beda Venerabilul, în a cărui epocă anglo-saxonă înflorea cultul Fecioarei Maria[49], citează pasajul cu pronumele feminin, însă explică: „Femeia zdrobeşte capul şarpelui cînd Sfînta Biserică risipeşte ispitele veninoase ale diavolului"[50]; iar un alt călugăr din secolul al VIII-lea, Ambrosius Autpertus, celebrînd „victoria zilnică a lui Hristos în Biserică", vede această victorie prefigurată în cuvintele adresate şarpelui în Paradis, că *ipsa*, femeia, îi va zdrobi capul.[51] Însă era deja o practică obişnuită aceea de a identifica Biserica cu Maria, ea fiind prima care a crezut în întrupare şi, între Vinerea Mare şi Paşte, singura care a crezut în înviere. Prin urmare, interpretarea medievală predominantă a pronumelui feminin din acest pasaj a fost una de natură mariologică.[52] Aplicînd şi el Fecioarei Maria prima jumătate a textului biblic: „Duşmănie voi pune între

tine şi între femeie", Bernard de Clairvaux continuă: „Şi dacă încă vă mai îndoiţi că e vorba de Maria, ascultaţi ce urmează: «Aceasta îţi va zdrobi capul.» Cui i-a fost rezervată această victorie, dacă nu Mariei? Ea este fără îndoială cea care a zdrobit capul veninos."[53]

Atît din punct de vedere biografic, cît şi iconografic există posibilitatea de a asocia prima aşa-zisă profeţie mesianică cu simbolismul complex din ultimul tablou al lui Johannes Vermeer, „Alegoria credinţei", pictat în anii 1671–1674. „Numai în «Alegoria credinţei», scrie Arthur K. Wheelock, Jr., exprimă artistul concepte teologice abstracte printr-un vocabular vizual similar celorlalte picturi ale sale."[54] Vermeer s-a convertit la romano-catolicism la vîrsta maturităţii[55], această convertire reflectîndu-se în cîteva din picturile sale, inclusiv „Hristos în casa Mariei şi a Martei", care este adesea privită ca o ilustrare a interpretării medievale a celor două surori reprezentînd relaţia dintre viaţa contemplativă şi cea activă. Specialiştii au identificat personajul feminin din tabloul său „Femeie ţinînd balanţa" ca fiind Fecioara Maria în ipostază de Mediatrix, stînd între omenire şi judecata divină.[56] Această judecată este ilustrată nu numai prin balanţa pe care, după cum spune profetul Isaia, „neamurile sînt ca o picătură de apă pe marginea unei găleţi, ca un fir de pulbere într-un cîntar"[57], ci şi prin reprezentarea Judecăţii de Apoi pe peretele din spatele ei.

Deoarece, după cum se afirmă în decretul *Lumen Gentium* al celui de-al doilea Conciliu de la Vatican, „într-un anumit fel, Maria uneşte şi oglindeşte în ea adevărurile centrale ale credinţei [*maxima fidei placita in se quodammodo unit et reverberat*]"[58], un tablou purtînd titlul „Alegoria credinţei" poate foarte bine să se concentreze asupra persoanei Fecioarei Maria. În prim-plan, făcînd aluzie directă la scena căderii lui Adam şi a Evei şi la cuvintele din Geneză, se află trupul însîngerat al unui şarpe, cu capul zdrobit de o piatră, iar lîngă el un măr; deasupra stă o femeie victorioasă cu un picior aşezat pe globul pămîntesc. Pictura de pe perete, care, ca şi în

cazul tabloului „Femeie ținînd balanța", pare să fie concepută ca un comentariu al acțiunii din prim-plan, ilustrează scena crucificării, în care șarpele înțeapă într-adevăr călcîiul Mamei și pe cel al Fiului, însă este și el înfrînt; și de parcă ar fi vrut să fie sigur că privitorul înțelege exact mesajul, pictorul a reprezentat și un crucifix pe perete. Se pare că este imposibil, chiar și cu o lupă, de identificat titlul cărții deschise, și cu atît mai puțin cuvintele. Dacă este vorba de o Biblie, în olandeză sau mai curînd în latină, textul pare să fie aproape de sfîrșit. Să fie oare viziunea „femeii înveșmîntate cu soarele" din Apocalipsa Sfîntului Ioan Teologul?[59] Sau ar fi oare exagerată speculația că această carte ar putea fi o Biblie în ebraică, ce era ușor de găsit în Olanda secolului al XVII-lea, deschisă mai curînd aproape de început decît de sfîrșit, mai precis la cuvintele adresate de Domnul Dumnezeu șarpelui, însă interpretate în concordanță cu traducerea latină acceptată și ilustrate grafic cu imaginea capului veninos dar acum inofensiv al șarpelui?

O altă modalitate în care Fecioara Maria s-a dovedit a fi femeia dîrză despre care se vorbește în Pildele lui Solomon este rolul ei de stea polară și călăuză a marinarilor, „Maria, steaua mării" [*Maria maris stella*], un nume care se spune că i-ar fi fost dat de sus[60], un nume care apare în proorocia lui Varlaam „o stea răsare din Iacov"[61]. Întrucît „această categorie de metafore [nautice] este extraordinar de răspîndită în Evul Mediu"[62], imaginea Mariei ca stea călăuzitoare a corabiei credinței apărea extrem de atrăgătoare, deși depindea, cel puțin în parte, de un artificiu lingvistic. Această metaforă pare să-și aibă originea în etimologia lui Ieronim pentru numele „Maria" ca „o picătură de apă din ocean [*stilla maris*]", pe care el o prefera altor explicații. Această etimologie este preluată de Isidor din Sevilla, însă pe parcurs „picătură [*stilla*]" devine „stea [*stella*]". Pe această bază, după cît se pare în secolul al IX-lea, un poet necunoscut compune un imn, slăvind-o pe Maria ca Stea a Mării, Maica lui Dumnezeu, Pururea Fecioară, Poarta Raiului:

Ave, maris stella,
Dei mater alma
atque semper virgo,
felix caeli porta.[63]

Curînd titlul devine parte a limbajului omiletic cu privire la Fecioara Maria, precum și a literaturii teologice, însă acest simbol al curajoasei Maria văzute ca stea polară a călătorilor prin viață își va găsi expresie mai ales în poezie. Ca stea polară ea continuă să învingă dușmanii și furtunile, continuînd să fie prin urmare Femeia Dîrză care este și Roaba Domnului.

cazul tabloului „Femeie ținînd balanța", pare să fie concepută ca un comentariu al acțiunii din prim-plan, ilustrează scena crucificării, în care șarpele înțeapă într-adevăr călcîiul Mamei și pe cel al Fiului, însă este și el înfrînt; și de parcă ar fi vrut să fie sigur că privitorul înțelege exact mesajul, pictorul a reprezentat și un crucifix pe perete. Se pare că este imposibil, chiar și cu o lupă, de identificat titlul cărții deschise, și cu atît mai puțin cuvintele. Dacă este vorba de o Biblie, în olandeză sau mai curînd în latină, textul pare să fie aproape de sfîrșit. Să fie oare viziunea „femeii înveșmîntate cu soarele" din Apocalipsa Sfîntului Ioan Teologul?[59] Sau ar fi oare exagerată speculația că această carte ar putea fi o Biblie în ebraică, ce era ușor de găsit în Olanda secolului al XVII-lea, deschisă mai curînd aproape de început decît de sfîrșit, mai precis la cuvintele adresate de Domnul Dumnezeu șarpelui, însă interpretate în concordanță cu traducerea latină acceptată și ilustrate grafic cu imaginea capului veninos dar acum inofensiv al șarpelui?

O altă modalitate în care Fecioara Maria s-a dovedit a fi femeia dîrză despre care se vorbește în Pildele lui Solomon este rolul ei de stea polară și călăuză a marinarilor, „Maria, steaua mării" [*Maria maris stella*], un nume care se spune că i-ar fi fost dat de sus[60], un nume care apare în proorocia lui Varlaam „o stea răsare din Iacov"[61]. Întrucît „această categorie de metafore [nautice] este extraordinar de răspîndită în Evul Mediu"[62], imaginea Mariei ca stea călăuzitoare a corabiei credinței apărea extrem de atrăgătoare, deși depindea, cel puțin în parte, de un artificiu lingvistic. Această metaforă pare să-și aibă originea în etimologia lui Ieronim pentru numele „Maria" ca „o picătură de apă din ocean [*stilla maris*]", pe care el o prefera altor explicații. Această etimologie este preluată de Isidor din Sevilla, însă pe parcurs „picătură [*stilla*]" devine „stea [*stella*]". Pe această bază, după cît se pare în secolul al IX-lea, un poet necunoscut compune un imn, slăvind-o pe Maria ca Stea a Mării, Maica lui Dumnezeu, Pururea Fecioară, Poarta Raiului:

Ave, maris stella,
Dei mater alma
atque semper virgo,
felix caeli porta.[63]

Curînd titlul devine parte a limbajului omiletic cu privire la Fecioara Maria, precum și a literaturii teologice, însă acest simbol al curajoasei Maria văzute ca stea polară a călătorilor prin viață își va găsi expresie mai ales în poezie. Ca stea polară ea continuă să învingă dușmanii și furtunile, continuînd să fie prin urmare Femeia Dîrză care este și Roaba Domnului.

Icoana Fecioarei, Egipt, perioada bizantină, secolul al VI-lea.
© The Cleveland Museum of Art, 1996, Leonard C. Hanna Jr., donație 1967. 144.

7. Încununarea cultului divin și călăuza corului îngeresc

> „Atunci a luat Mariam proorocița, sora lui Aaron, timpanul în mîna sa și au ieșit după dînsa toate femeile cu timpane și dănțuind. Și răspundea Mariam înaintea lor: Să cîntăm Domnului, căci cu Slavă S-a preaslăvit! Pe cal și pe călăreț în mare i-a aruncat!"
>
> (Ieșirea 15, 20–21)

Identificarea Mariei, mama lui Iisus, cu Miriam, sora lui Moise nu reprezintă numai o temă a Coranului[1], ci și a tipologiei creștine. Comentînd cuvintele psalmului „În mijlocul lor erau fecioare care cîntau din tamburine [*in medio iuvenculae tympanistria*]"[2], Sfîntul Augustin o numește pe Fecioara Maria „nostra tympanistria", deoarece asemenea lui Miriam ce s-a aflat în fruntea fiilor lui Israel, ea le-a fost călăuză poporului lui Dumnezeu și îngerilor din cer în rugăciunile lor către Atotputernicul.[3] Mii de credincioși protestanți vorbitori de limbă engleză din acest secol — cei mai mulți dintre ei fără să-și dea seama că fac o analogie între Miriam și Maria, iar mulți fără măcar să-și dea seama că se adresează Mariei, i-au atribuit un rol de înfrumusețare a cultului divin și de călăuză a corului de îngeri, prin cuvintele imnului compus de John A. L. Riley, în 1906, „Voi îngerilor păzitori și voi sfinților":

Ceea ce ești mai cinstită decît Heruvimii,
Și mai mărită decît Serafimii,
Călăuzește-i în rugăciunile lor, Aleluia!
Născătoarea Cuvîntului Veșnic
Ceea ce ești plină de har, mărește-L pe Domnul, Aleluia!

Cu alte cuvinte, atunci cînd îngerii din ceruri, heruvimii și serafimii, îl preamăresc pe Dumnezeu, ei sînt conduși de cea pe care arhanghelul Gavriil o numește „plină de har" și cea care își începe propria-i cîntare cu cuvintele: „Mărește, suflete al meu, pe Domnul", cea care, fiind Maica lui Dumnezeu, este Născătoarea Cuvîntului Veșnic al lui Dumnezeu, Logosul

întrupat. Sigur că astfel de sentimente față de Fecioara Maria pot fi mult mai bine exprimate în cărțile de imnuri religioase decît în predicile rostite din amvon.

Chiar și în cazul acelor biserici care o asociază în mod firesc pe Maica Domnului cu ritualul liturgic, ea apare cu mai mare pregnanță în afara cultului divin public decît în interiorul lui. În rugăciunile rostite în timpul Liturghiei Sfîntului Vasile cel Mare sau Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur este invariabil invocat ajutorul Maicii Domnului.[4] În imnul *Akathistos* ([la care] „nu se stă jos")[5] ea este numită „Mireasă, pururea Fecioară", aducîndu-i-se laude ce sînt reflectate și în artele vizuale.[6] Și în liturghia catolică Fecioara Maria este pomenită la loc de cinste între sfinții din cer, care își unesc glasul cu Biserica de pe pămînt în rugăciuni și în imnuri de mulțumire. Cu toate acestea, două din cele mai răspîndite manifestări ale evlaviei populare față de Fecioara Maria din tradiția apuseană nu au caracter liturgic. Prima este de obicei asociată cu Ordinul Dominican, iar cea de-a doua cu Ordinul Franciscan, deși ambele au devenit aproape universale pentru întreaga Biserică Romano-Catolică. Practica rozariului e posibil să nu fi fost întemeiată de Sfîntul Dominic, așa cum spune tradiția, pe baza legendelor nefondate repovestite de Alain de la Roche în relatarea revelațiilor sale. Totuși, rozariul are legătură cu Ordinul Predicatorilor.[7*] Urmînd o practică religioasă care este prezentă și în afara creștinismului, spre exemplu în hinduism, budism și islam, rozariul este un șirag de mărgele folosit ca mnemotehnică pentru rostirea rugăciunilor. De fapt însuși termenul englezesc *bead* [mărgea] provine din cuvîntul germanic pentru „a se ruga", ca și *beten* în germana modernă și *bid* în engleza modernă. Așa cum se explică în *Oxford English Dictionary*, „numele a fost transferat de la «rugăciune» la mărgelele folosite ca «mătănii» pentru numărarea rugăciunilor rostite, de aici derivînd în mod firesc și celelalte sensuri"[8]. Cu mici variații de la o tradiție la alta, rugăciunile rozariului constau din 15 *Pater Noster*, de

---

* Așa este numit Ordinul dominicanilor (*n. ed.*).

15 ori cîte 10 *Ave Maria* și 15 *Gloria Patri*, fiecare din grupurile de 15 rugăciuni concentrîndu-se asupra uneia din tainele mîntuirii; astfel, un ciclu întreg al rozariului include 150 de rugăciuni *Ave Maria*.[9]

Rugăciunea *Angelus* este legată de admonestarea dată în 1269 de Bonaventura, în calitate de superior-general al Ordinului Fraților Minoriți, ca frații franciscani să-l imite pe Francisc din Assisi, rostind *Ave Maria* ca răspuns la sunetul clopotului de la rugăciunea de seară. În secolul al XIV-lea s-a adăugat și *Angelus* la rugăciunea de dimineață (consemnată pentru prima dată la Parma în 1317-1318), de la prînz (Praga în 1386) și de seară (Roma în 1327).[10] S-a bucurat de o largă răspîndire și în rîndul laicilor, fiind inclusă în primul act al operei *Tosca* de Puccini, în rugăciunea paracliserului, așa cum apare și *Te Deum Laudamus* în scena finală a acestui act. Numele de *Angelus* vine de la cuvintele din Evanghelia după Luca: *„Angelus Domini ad Mariam, Ave gratia plena..."*[11] Prin aceste două forme de cult extraliturgice, ca și prin diferitele componente ale liturghiei înseși, istoria Mariei s-a imprimat în limbajul și în spiritualitatea credincioșilor din lumea occidentală.

Un rol încă și mai important l-a avut Fecioara Maria în ceea ce privește cultul icoanelor[12]. În secolele al VIII-lea, al IX-lea și al X-lea a fost în joc viitorul politic, religios și artistic al Imperiului Bizantin și al culturii bizantine care s-au luptat pentru propria identitate în timpul atacurilor succesive ale iconoclasmului. Argumentele împotriva folosirii imaginilor în cultul creștin, precum și cele în favoarea acestora au pornit de la întrebarea dacă persoana divino-umană a lui Hristos poate fi reprezentată sau nu într-o icoană. Aceste argumente au implicat într-un anume fel și persoana Fecioarei Maria, așa cum s-a întîmplat și în cazul întemeierii Bizanțului[13]. Iconodulii i-au acuzat pe iconoclaști că aceștia combat nu numai închinarea la icoane ci și cultul ortodox al Fecioarei Maria[14], precum și credința ortodoxă în rolul de mediatoare al Maicii Domnului în numele Bisericii.[15]

Pentru a răspunde unor asemenea atacuri, teologii ortodocși — cum ar fi Ioan Damaschinul, care a explicat că „venerarea

unei imagini nu înseamnă închinarea la icoana în sine, ci la persoana reprezentată"[16] — s-au văzut nevoiți să facă o distincție între diferitele forme de „venerare [*proskynēsis*]" ce se adresează creaturilor și „adorare [*latreia*]" care se adresează numai lui Dumnezeu Creatorul și nici unei alte creaturi.[17] Iconodulii au insistat asupra faptului că termenul „idolatrie [*eidōlolatreia*]"[18] se aplică numai în cazul închinării la idoli, nu și închinării la icoane. Însă prin „Dumnezeu Creatorul", teologia ortodoxă a înțeles, încă înainte de Sinodul de la Niceea, Sfînta Treime, Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, care pot deveni obiectul „venerării [proskynēsis], adică al „adorării [*latreia*]", rezervate exclusiv adevăratului Dumnezu. Începînd cu Noul Testament această „adorare [*latreia*] se adresează persoanei lui Iisus Hristos; în timp ce Hristos spune pe cruce, potrivit Evangheliei după Luca: „Părinte, în mîinile Tale încredințez duhul Meu"[19], Sfîntul Ștefan, primul martir creștin, spune și el, potrivit aceleiași Evanghelii: „Doamne, Iisuse, primește duhul meu!"[20], făcîndu-se transferul de la o rugăciune adresată Tatălui la aceeași rugăciune adresată Fiului, deoarece potrivit apostolului Pavel „întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pămîntești și al celor de dedesubt. Și să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu Tatăl"[21]. Pentru creștinismul ortodox, această „plecare a genunchiului" și această „venerare [*proskynēsis*]" reprezintă „adevărata adorare [*latreia*]", obiectul ei fiind întreaga persoană a Fiului lui Dumnezeu întrupat, nu numai natura sa divină, din moment ce această natură divină nu mai este singură după întrupare, ci este unită permanent și „de nedespărțit [*achōristōs*]" (după cum a decretat Sinodul de la Chalcedon în 451)[22] cu natura umană, care nu poate constitui obiectul „adorației [*latreia*]" în și prin ea însăși, fiind o creatură, dar care poate și trebuie să fie adorată în persoana neîmpărțită a Dumnezeului-Om (Iisus Hristos).

Orice altă „venerare [*proskynesis*]" ortodoxă este privită ca simplă „reverență [*douleia*]", nefiind prin urmare o încălcare a Primei Porunci. Cel puțin în unele dintre scrierile sale,

Ioan Damaschinul face distincția între „adorare [*latreia*]" și „reverență [*douleia*]"[23]. Însă printr-o ironie a istoriei, explicația cea mai la îndemînă pentru această distincție nu se află în scrierile sale, nici în ale celorlalți Părinți greci, ci la autorii creștini apuseni, în special la Sfîntul Augustin, care a scris în *Cetatea lui Dumnezeu*:

> Aceasta este venerarea datorată Divinității, sau mai precis spus, lui Dumnezeu; iar pentru a exprima aceasta într-un singur cuvînt, întrucît nu mi se pare a fi nici un termen latinesc suficient de exact, voi folosi, de cîte ori va fi necesar, un cuvînt grecesc. De cîte ori apare *latreia* în Scriptură, este redat prin cuvîntul „serviciu divin", act de cult, „adorare". Însă această slujire care este datorată oamenilor și în legătură cu care apostolul Pavel scrie: „Slugilor ascultați de stăpînii voștri" [Efeseni 6,5], este de obicei desemnată în greacă printr-un alt cuvînt [*douleia*], în timp ce actul de cult numai față de Dumnezeu prin adorare este întotdeauna sau aproape întotdeauna numit *latreia* de cei care au scris din viziunile divine.[24]

Acest pasaj se numără printre primele încercări — sau cel puțin printre primele încercări atestate — de a lămuri această distincție.[25] Mai trebuie adăugat că este puțin o ironie a sorții ca Augustin să ocupe acest loc în istoria limbii grecești, avînd în vedere că și-a recunoscut în nenumărate rînduri slabele cunoștințe de limba greacă, față de care a dezvoltat o profundă aversiune, chiar și pentru lecturile din Homer în anii de școală[26], iar mai tîrziu, ca episcop catolic apărător al dogmei trinitare de la Niceea, a trebuit să admită că nu înțelege pe deplin subtilitățile de terminologie în distincțiile trinitare fundamentale făcute de teologii greci din generațiile care i-au precedat.[27]

Ca Theotokos, Maria — inclusiv cea reprezentată în icoane — devenea obiectul legitim al „venerării [*proskynēsis*]" creștine ortodoxe. Asemenea distincții erau cu atît mai necesare ținînd cont de numeroasele gesturi de respect față de multe persoane, prescrise nu numai de evlavia bizantină, ci și de obiceiurile sociale bizantine. În greaca clasică toate aceste expresii ale

respectului intrau în categoria „venerării [*proskynēsis*]", care nu numai că însemna „a se închina zeilor și imaginilor lor", ci aparținea „modei orientale de a se prosterna în fața regilor și superiorilor"[28]. Această modă a fost și mai mult exagerată prin ceea ce Charles Diehl numește „miile de rafinamente ale unei etichete precise și oarecum copilărești care domina viața imperială" în Constantinopol.[29] În această abundență de gesturi de „cinstire"[30], era nevoie de un mod special de a vorbi despre venerarea lui Dumnezeu și a sfinților, și mai ales de venerarea Fecioarei Maria. De aceea teologia medievală occidentală, ilustrată spre exemplu de Toma d'Aquino (care folosea termenii greceşti în formă latinească), a considerat că simpla distincție dintre „adorare [*latreia*]" și „cinstire, venerare [*douleia*]", făcută de Ioan Damaschinul, nu este destul de relevantă pentru poziția specială a Maicii Domnului. Ea este cu siguranță mai puțin decît Dumnezeu, dar mai mult decît o ființă umană obișnuită și mai mult decît orice alt sfînt; prin urmare, nu are dreptul la *latria*, însă i se cuvine mai mult decît *dulia*.[31] Termenul cel mai potrivit pentru cultul Maicii Domnului a fost considerat *hyperdulia*.[32] După perioada medievală, Biserica de Apus a găsit distincția dintre *latria* și *dulia* (inclusiv *hyperdulia*) foarte folositoare atunci cînd, după Reformă, protestanții au acuzat Biserica de „mariolatrie".[33] „Mariolatria" trebuia să fie definită ca o formă de *latria* față de Maria; și deși limbajul rugăciunilor și imnurilor închinate Fecioarei a devenit fără îndoială extravagant în Apus, această distincție a fost creată ca o barieră împotriva „mariolatriei", chiar dacă această barieră e posibil să fi fost cu totul invizibilă pentru credincioșii obișnuiți, fie ei din Apus sau din Răsărit, în rugăciunile lor către Maica Domnului sau către icoana Maicii Domnului.[34] Așa cum au fost nevoiți să recunoască înșiși apărătorii icoanelor, relația dintre teologie și evlavia credincioșilor de rînd este greu de stabilit.[35]

Probabil că cea mai dramatică dintre toate reprezentările tradiționale ale Fecioarei Maria în arta bizantină este așa-numita Deisis (de la cuvîntul grecesc *deēsis*, rugăminte stăruitoare sau intervenție).[36] Acesta era cuvîntul folosit de regulă în greaca

clasică pentru o „rugăminte stăruitoare" de un fel sau altul.[37] În greaca bizantină era folosit pentru diferite petiții și cereri laice, precum cele adresate împăratului de supușii săi.[38] În greaca patristică, și apoi în greaca bizantină, a devenit termenul standard pentru rugăciunile de mediere: pentru cele adresate de Biserică „nu numai lui Dumnezeu, ci și sfinților"; pentru rugăciunea pe care Hristos, în calitate de veșnic Mediator, o adresează Tatălui; precum și pentru rugăciunile pe care sfinții, și mai ales Maica Domnului, în calitate de mediatori creați, le adresează lui Hristos și Tatălui Ceresc în numele Bisericii.[39] Ca reprezentare artistică, Deisis se prezintă sub forma unui triptic, un ansamblu compus din trei panouri pictate. În centru apare figura lui Hristos, iar de o parte și de alta, pledînd împreună cu Hristos în numele păcătoșilor, sînt reprezentați Maica Domnului și Ioan Botezătorul (adesea numit „Înainte-mergătorul [*ho Prodromos*]").[40] Deisis apare în creații artistice de diferite dimensiuni, spre exemplu pe un relicvariu bizantin din secolul al XI-lea de numai cîțiva centimetri, lucrat în tehnică *cloisonné*, iar panourile laterale ilustrîndu-i pe Maria și Ioan Botezătorul închizîndu-se peste panoul central, sau pe un perete al bisericii Sf. Sofia din Istanbul, sub formă de mozaic.

Istoricii artei și arhitecturii bizantine au exploatat cu multă pricepere semnificația acestui motiv[41], determinînd chiar introducerea termenului *Deisis* în vocabularul limbii engleze. Din nefericire, specialiștii în teologie și spiritualitate bizantină nu au dovedit același interes față de Deisis care ilustrează într-o manieră foarte sugestivă temele centrale ale concepției creștine răsăritene despre întreaga „iconomie [*oikonomia*]" a istoriei mîntuirii. Alăturarea Fecioarei Maria și a lui Ioan Botezătorul în Deisis este un mod de identificare a celor două personaje care, potrivit înțelegerii creștine a istoriei mîntuirii, se află la granița dintre Vechiul și Noul Testament. Așa cum spune Hristos în Evanghelia după Matei: „Toți proorocii și Legea au proorocit pînă la Ioan."[42] Această afirmație este considerată de Iustin Martirul în secolul al II-lea o dovadă a faptului că după Ioan Botezătorul nu se va mai naște nici un profet

în sînul poporului lui Israel.[43] Zaharia, tatăl lui Ioan, este preot din „neamul lui Levi" și continuă medierea sacerdotală dintre Dumnezeu și poporul său începută de Aaron. Părinții lui Ioan primesc o „bunăvestire [*euangelismos*]" de la îngerul Gavriil, similară celei primite, cîteva luni mai tîrziu, de Fecioara Maria, verișoara mamei lui Ioan, Elisabeta.[44] Potrivit lui Grigorie de Nyssa, „darul lui este mărturisit de cel ce știe că tainele lui sînt mai mari decît ale oricărui alt profet"[45], deoarece însuși Hristos spune despre Ioan Botezătorul: „Nu s-a ridicat între cei născuți din femei unul mai mare decît Ioan Botezătorul."[46]

Nici un fiu nu e mai mare decît Ioan Botezătorul, însă există o *fiică*, mai mare decît orice alt fiu sau altă fiică, aceasta fiind Maria, Maica lui Dumnezeu, pe care Grigorie de Nyssa o numește „Maria cea fără de pată [*amiantos*]"[47]. Nu numai din punct de vedere iconografic, ci și teologic, ea a ocupat un loc unic în Răsăritul creștin, acesta fiind spațiul unde s-au cristalizat atît cultul închinat Fecioarei cît și doctrina mariologică în primele secole ale creștinismului. Cultul Fecioarei Maria și-a găsit expresia desăvîrșită în liturghia bizantină. Avîndu-și originea în scrierile Părinților greci și în creștinismul bizantin, mariologia răsăriteană a exercitat o influență hotărîtoare asupra concepției occidentale despre Fecioara Maria de-a lungul perioadei patristice și al Evului Mediu timpuriu, cînd Părinți ai Bisericii, precum Ambrozie din Milano, au funcționat ca transmițători ai mariologiei grecești pentru Biserica de Apus.[48]

Există o deosebire profundă între Biserica de Răsărit și cea de Apus, constînd în învățătura teologiei grecești că mîntuirea aduce cu sine nici mai mult nici mai puțin decît o transformare a naturii umane, în urma căreia omul participă la viața divină. Anders Nygren consideră că ideea exprimată de Sfîntul Irineu: „omul este înălțat la Dumnezeu" se regăsește și în „credința elenistică"[49]. Și într-adevăr se simt influențe elenistice în versiunea creștină a acestei doctrine.[50] Această idee a mîntuirii văzute ca îndumnezeire sau *theōsis*[51] nu aparține exclusiv tradiției răsăritene; ea apare și la Părinții latini, inclusiv la Augustin, cîteodată chiar și în scrierile reformatorilor

protestanți[52]. Cam în aceeași perioadă cînd era realizată tapiseria „Icoana Fecioarei", care ilustrează acest capitol, un autor creștin din Apus includea această idee a îndumnezeirii într-o lucrare filozofică ce s-a bucurat de o largă circulație în Evul Mediu: „De vreme ce oamenii devin binecuvîntați atunci cînd obțin binecuvîntarea, iar binecuvîntarea nu este altceva decît divinitate, e evident că oamenii sînt binecuvîntați obținînd divinitatea. Și cum oamenii devin drepți obținînd dreptatea și înțelepți obținînd înțelepciune, atunci în mod similar acei care obțin divinitatea trebuie negreșit să devină dumnezei. Prin urmare oricine e binecuvîntat este un dumnezeu, însă prin firea lucrurilor nu există decît un singur Dumnezeu, dar pot să fie mulți prin participare."[53] Această idee este de altfel explicit formulată în Biblie. „Eu am zis: Dumnezei sînteți" este o afirmație tainică din Psalmi, adresată căpeteniilor lumii.[54] Însă citată de Hristos în Noul Testament, această afirmație devine o dovadă a faptului că „i-a numit dumnezei pe aceia către care a fost cuvîntul lui Dumnezeu — și Scriptura nu poate să fie desființată"[55]. Întrucît cei care cred în Hristos sînt „aceia către care a fost cuvîntul lui Dumnezeu", acest lucru fiind cu deosebire valabil pentru Fecioara Maria, atunci, potrivit tradiției creștine răsăritene, credincioșii creștini, și mai ales Fecioara Maria, sînt cei care ar trebui să fie numiți „dumnezei", pentru că: „Scriptura nu poate să fie desființată".

Pasajul care a oferit justificare acestei idei și care a devenit un loc comun mai ales în teologia bizantină, este luat din Noul Testament: „Prin care El ne-a hărăzit mari și prețioase făgăduințe, ca prin ele să vă faceți părtași dumnezeiești firi, scăpînd de stricăciunea poftei celei din lume [*theias koinōnoi physeōs*]."[56] Se regăsesc în acest fragment două aspecte fundamentale, asupra cărora insistă Părinții greci, mîntuirea ca scăpare de „stricăciune [*phthora*]" și mîntuirea ca participare la „dumnezeiasca fire". Astfel, cuvîntul grecesc *theōsis*, îndumnezeire, devine ilustrativ pentru concepția răsăriteană asupra semnificației mîntuirii, rezumată în formula patristică „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu", concepție fundamentală pentru doctrina Sfintei Treimi, deoarece, așa

cum spune Sfîntul Atanasie, „prin participarea Duhului Sfînt devenim locaș al lui Dumnezeu"[57]. Încercînd să demonstreze că formula biblică a participării la firea divină nu are nici o legătură cu panteismul, insistînd asupra transcendenței absolute a unui Dumnezeu mai presus de cuvinte, de gîndire sau chiar de ființă, Părinții greci și discipolii lor bizantini au încercat să dea un conținut concret acestei promisiuni a unei firi omenești îndumnezeite prin întruparea Logosului în persoana lui Iisus Hristos.

Acest conținut concret și-a găsit expresia supremă în persoana Maicii Domnului și în arta ortodoxă rusă.[58] Pictorii de icoane par să nu fi avut nici o ezitare să o reprezinte pe Fecioara Maria ca „divină", iar apărătorii icoanelor vorbesc fără nici o reținere de calitățile ei „divine", „divin" fiind cu adevărat cuvîntul potrivit pentru Maica Domunului. În semnificația ei ultimă, mîntuirea ca îndumnezeire, asemenea oricărei făgăduințe cerești, este de natură eshatologică și nu poate fi obținută de nimeni în această viață. Fecioara Maria este însă o dovadă vie a faptului că ea poate totuși să fie obținută cu adevărat, deși nu în întregime, și în această viață, așa cum demonstrează reprezentarea ei în icoane, precum și Magnificat ce se cîntă în tradiția răsăriteană la Utrenie.[59]

Icoanele lui Hristos îi arată atît „chipul lui Dumnezeu", cît și „chipul de rob"[60], unite în mod inseparabil în persoana lui Hristos prin întrupare. Deși „natura sa divină" nu a fost întotdeauna percepută de contemporanii săi, fiind ascunsă în spatele „chipului de rob", pe care aceștia îl puteau vedea, în momentul Schimbării la Față, Hristos se revelează lumii în slava sa veșnică, așa cum apare într-una din primele reprezentări ale acestei scene, a cărei interpretare iconografică William Loerke o leagă de interpretarea teologică a Sfîntului Maxim Mărturisitorul:

> La aproape optzeci de ani de la crearea acestui mozaic Sfîntul Maxim Mărturisitorul dă o interpretare profundă și foarte sugestivă Schimbării la Față. El îl vede pe Hristos în această viziune ca pe un simbol al lui însuși, ca pe o manifestare a

nevăzutului în vizibil, veşmîntul de lumină îmbrăcînd natura umană şi revelînd-o în acelaşi timp pe cea divină.

Evenimentul nu este o imagine fixă, ci un spectacol în desfăşurare. Veşmîntul strălucitor al lui Hristos, diferitele nuanţe de albastru şi transparenţa razelor de lumină din aureolă sugerează o forţă ascunsă care se dezvăluie privirii — aceasta fiind latura vizuală a interpretării Sfîntului Maxim.[61]

Latura ei istorică o reprezintă Maica Domnului, ce întruchipează atît anticiparea cît şi rezultatul minunii Schimbării la Faţă a lui Hristos. Maica Domnului nu a avut, asemenea lui Hristos, o natură divină preexistentă, ea fiind pe deplin omenească, asemenea tuturor celorlalte fiinţe omeneşti. Pentru că este însă aleasă de Dumnezeu să fie Theotokos, natura ei omenească se transfigurează, devenind încă din această viaţă „părtaşă dumnezeieştii firi", aşa cum promite A Doua Epistolă Sobornicească a Sf. Apostol Petru tuturor celor care cred în Iisus Hristos.

Sursa acestei interpretări tipic răsăritene a mîntuirii ca „îndumnezeire" se găseşte într-o altă interpretare tipic răsăriteană a ispăşirii. Potrivit teologiei bizantine, pentru mîntuirea omului este necesară dar nu suficientă iertarea păcatelor. La interpretarea patimilor şi răstignirii lui Hristos ca jertfire pentru păcatele oamenilor — interpretare ce are originea în Scriptură, fiind prin urmare comună Răsăritului şi Apusului — se adaugă imaginea lui *Christus Victor*, sintetizînd concepţia răsăriteană despre taina mîntuirii. Prin victoria sa, Hristos, cel de al Doilea Adam, învinge păcatul şi moartea, iar prin Schimbarea la Faţă îi dezvăluie omului destinaţia lui finală. Fecioara Maria, cea de a Doua Evă, are acelaşi destin, graţie Fiului ei şi vieţii dumnezeieşti pe care acesta o dăruieşte — mai întîi ei, şi apoi tuturor. O asemenea perspectivă asupra condiţiei umane şi a mîntuirii s-a aflat în unele momente periculos de aproape de definirea păcatului originar ca o consecinţă, nu a încălcării poruncilor lui Dumnezeu, ci a existenţei finite şi temporale a lui Adam şi a Evei; această definiţie a păcatului ar putea părea că manifestă mai multe afinităţi cu

neoplatonismul decît cu Noul Testament, însă faptul că ea insistă asupra figurii Maicii Domnului ca împlinire istorică a promisiunii de îndumnezeire a omului ne împiedică să o considerăm ca aparținînd în întregime învățăturii neoplatonice.

Așa cum disputa privind reprezentarea lui Hristos a oferit o ocazie pentru apărarea practicii reprezentării Maicii Domnului, tot astfel icoana Maicii Domnului a oferit o justificare pentru icoanele tuturor celorlalți sfinți. Tapiseria „Icoana Fecioarei" ilustrează această legătură dintre Fecioara Maria și sfinți: în jurul imaginii centrale reprezentînd-o pe Maica Domnului împreună cu arhanghelii Mihail și Gavriil se află medalioane cu chipuri de apostoli și sfinți. Pe de altă parte, interzicerea reprezentării persoanei divino-umane a lui Hristos a condus la interzicerea reprezentării persoanei umane a Mariei care, prin el și datorită faptului că a fost aleasă să-i dea naștere, a fost făcută „părtașă dumnezeiești firi". Și de vreme ce această concepție a îndumnezeirii reprezintă o componentă fundamentală a definiției bizantine a sfințeniei, de la dezbaterile mariologice s-a ajuns prin extrapolare la o concluzie firească, potrivit căreia și sfinții trebuie să fie reprezentați în icoane. Cum e posibil, au întrebat iconodulii, să faci portretul comandantului suprem fără a-i picta trupele?[62] Fiindcă viața lui Hristos ilustrată în icoane nu este numai cea pe care a trăit-o pe pămînt în primul secol. Hristos cel Înviat continuă să trăiască în viața bisericii sale și în viețile sfinților. Ar fi o perspectivă foarte îngustă dacă ilustrarea acestei vieți nu ar include-o și pe cea a sfinților prin care a continuat și continuă să scrie istorie sfîntă. Teologia icoanei nu se poate opri aici. Logosul, a cărui formă întrupată poate fi reprezentată, este la rîndul lui imaginea vie a lui Dumnezeu și cea prin care au fost create cerul și pămîntul, toate cele văzute și nevăzute. Maica lui Dumnezeu, care poate fi și ea reprezentată în icoane, este Împărăteasa Cerurilor. Sfinții ale căror vieți sînt ilustrate pe catapeteasmă și în icoane individuale se află acum în prezența lui Dumnezeu în ceruri. Și alături de ei, nu ca destinatari ai mîntuirii, dar totuși ca participanți la evenimente, se află îngerii, care în partea superioară a acestei icoane

însoțesc pe Hristos în slava sa, iar în partea inferioară stau de o parte și de alta a Maicii Domnului. Toate aceste imagini se află într-o strînsă legătură unele cu celelalte, în ceea ce teologia bizantină numește un „mare lanț de imagini".

Din punct de vedere iconografic, precum și teologic, persoana supremă reprezentată în această tapiserie, „Icoana Fecioarei", nu este Fecioara Maria, ci Hristos. Stînd pe tronul Slavei Sale, Hristos ocupă partea de sus a icoanei, care, deși mai mică, este cu siguranță mai importantă. În partea de jos Hristos Copil este și aici Hristos Domnul, ținînd în mînă un sul, probabil Legea. Însă figura cea mai bine conturată, atît ca mărime cît și ca stil, este cea a Maicii Domnului, așezată pe tron, cu cei doi arhangheli de o parte și de alta.

> În această tapiserie Fecioara este așezată pe un tron în stil bizantin, împodobit cu pietre prețioase, avînd la spate o pernă roșie imensă. Poartă o tunică simplă purpurie și încălțăminte neagră. Un capăt al tunicii este ridicat pe cap, ca un văl, iar părul îi este ascuns sub o basma albă pe care este „brodată" o cruce aurie. În jurul capului apare un nimb galben. Hristos Prunc, fără nimb, îi stă în poală pe partea stîngă și este îmbrăcat într-o tunică galben-aurie... Veșmîntul Fecioarei este cel al unei femei de rînd din Antichitatea Tîrzie, acesta fiind de altfel veșmîntul în care este reprezentată în toate lucrările de artă bizatină din perioada pre-iconoclastă. Deși nu apare niciodată înfățișată în costumul elaborat al unei împărătese, așa cum se întîmplă în mod frecvent în arta romană contemporană, totuși veșmintele ei sînt întotdeauna purpurii, culoarea rezervată împăraților bizantini.[63]

Deși lucrarea „Icoana Fecioarei" este o tapiserie și nu o pictură, e necesar din punct de vedere iconografic să asociem felul special în care este înfățișată persoana Maicii Domnului, inclusiv tronul, cu istoria definirii teologice și liturgice bizantine a Fecioarei Maria ca Theotokos, ceea ce va influența modul în care va fi ulterior reprezentată în arta creștină apuseană, precum și în cea răsăriteană.[64]

Giotto di Bondone, *Căsătoria Fecioarei*, între 1304 și 1313. Capela Scrovegni, Padova. (Alinari/Art Resource, N.Y.)

8. Modelul suprem al fecioriei și Maica binecuvîntată

„Cum va fi aceasta, de vreme ce eu nu știu de bărbat?"
(Luca 1, 34)

Paradoxul Mariei ca Fecioară Mamă nu numai că a ilustrat în mod efectiv, ci și a modelat în mod decisiv paradoxul fundamental al concepției ortodoxe și catolice despre sexualitate, care este rezumat în proslăvirea castității și în cinstirea căsătoriei, nu însă ca feciorie, ci ca sfîntă taină. Ca Fecioară, Maria a servit drept unicul și sublimul model al castității. În același timp, ca Mamă ea este „binecuvîntată între femei", cum o numește Elisabeta și i se adresează îngerul Gavriil, nu pentru că este Fecioară, ci pentru că este, cum spunea Elisabeta în continuare, „Maica Domnului meu"[1]. Tensiunile pe care le presupune un asemenea paradox s-au manifestat de-a lungul istoriei creștine, în încercarea de a defini sensul moralității și al vieții creștine. Și pentru această încercare persoana Fecioarei Maria s-a dovedit a fi o forță majoră.

Asceza este în mod evident o componentă esențială a creștinismului primelor veacuri, la fel ca și înfrînarea pornirilor trupești, cultivarea abstinenței în ceea ce privește mîncarea, băutura, plăcerile fizice și mai ales sexualitatea.[2] Termenul *askesis*, care în greaca clasică înseamnă practică și disciplină în general, este folosit acum cu sensul de abstinență, autocontrol, jertfire de sine.[3] Limbajul disciplinei militare și pregătirii sportive este aplicat moralei pentru a explica nevoia de abstinență în scopul atingerii unor țeluri mai înalte în această viață și în cea viitoare. Marc Aureliu spunea aplicînd o metaforă militară: „Viața e o luptă, un scurt popas pe un tărîm străin; iar după faimă vine uitarea. Unde poate găsi atunci omul puterea de a-și călăuzi și controla pașii? Într-un singur lucru: în filozofie. A fi filozof înseamnă a-ți păstra viu și nevătămat

spiritul divin din tine, aşa încît să poţi transcende orice plăcere şi orice durere."[4] Şi Apostolul Pavel foloseşte un limbaj militar pentru a descrie disciplina creştină[5], metafora lui cea mai vie pentru disciplina ascetică fiind însă preluată din atletism, sport ce se practica în lumea elenistică: „Nu ştiţi voi că acei care aleargă în stadion, toţi aleargă, dar numai unul ia premiul? Alergaţi aşa ca să-l luaţi. Şi oricine se luptă se înfrîneazăde la toate. Şi aceia, ca să ia o cunună stricăcioasă, iar noi, nestricăcioasă. Eu, deci, aşa alerg, nu ca la întîmplare. Aşa mă lupt, nu ca lovind în aer. Ci îmi chinuiesc trupul meu şi îl supun robiei; ca nu cumva, altora propovăduind, eu însumi să mă fac netrebnic."[6] Disciplinarea trupului şi supunerea lui robiei este fără îndoială o datorie ce revine tuturor creştinilor, însă cu timpul a devenit o trăsătură caracteristică a asceţilor profesionişti.

Cîteodată concepţia ascetică se întemeia pe un dualism metafizic, fie el de sorginte platonică sau nu, o viziune asupra lumii şi asupra naturii umane potrivit căreia poftele omului, şi în special dorinţa sexuală, fiind create dintr-o sursă inferioară, asemenea animalelor, se află în conflict cu imperativele spiritului şi cu natura superioară a omului şi de aceea singura modalitate de eliberare a minţii şi spiritului este de a învinge aceste pofte prin înfrînare. Deşi nu în mod direct legată de aceste speculaţii, instituţia vestalelor fecioare de la Roma le obliga să-şi păstreze virginitatea pe durata serviciului, de obicei cinci ani, cîteodată însă chiar şi mai mult, fiind îngropate de vii dacă nu respectau această obligaţie.[7]

Cel puţin parţial, păstrarea castităţii şi cultivarea ascezei au constituit o reacţie împotriva exceselor sexuale din Antichitatea Tîrzie. Moraliştii de mai tîrziu îi vor cita cu plăcere pe autorii satirici romani, precum Tacit, Iuvenal sau Marţial, care au înfierat aceste excese; chiar şi Edward Gibbon, cu tot dispreţul său făţiş pentru monahism şi asceză, este de acord cu distincţia lui Tacit „între virtutea barbară [germană] şi comportarea desfrînată a doamnelor romane", adăugînd că „cel mai de temut duşman al castităţii este slăbiciunea minţii."[8] După cum arată Peter Brown, în societatea Antichităţii Tîrzii

era o mentalitate foarte răspîndită aceea că viața omului nu trebuie să fie lăsată pradă simțurilor și că adevărata sfințenie poate fi obținută prin respingerea a ceea ce Gibbon numește „slăbiciunea minții" în favoarea înfrînării.[9] Și dacă acest lucru e valabil pentru individ, atunci poate fi valabil și în cazul societății care are nevoie de prezența permanentă a asceților ce pot fi o provocare și un exemplu pentru cei ce duc o viață obișnuită, robită simțurilor și plăcerilor.

Asceza s-a manifestat cu atîta putere în Antichitatea Tîrzie încît a exercitat o influență și asupra iudaismului. În instituția nazireilor, descrisă în Numeri, dintre fiii lui Israel se desprind acești nazirei care se leagă prin jurămînt sfînt să ducă o viață ascetică, „să se afierosească nazireu Domnului"[10]. Cel mai cunoscut exemplu este cel al lui Samson, care, așa cum îi vestește îngerul Domnului tatălui său, Manoe, este desemnat „chiar din pîntecele mamei sale nazireu al lui Dumnezeu"[11]. Filozoful și teologul evreu Filon din Alexandria, contemporan cu Iisus și cu Pavel, descrie, într-un tratat intitulat *Despre viața contemplativă*, o dezvoltare ulterioară a ascezei iudaice numită „Therapeutae", bărbați și femei trăind într-o comunitate monastică în deșertul egiptean, lîngă Alexandria. În această comunitate, spune Filon, „cea mai mare parte dintre femei, deși vîrstnice, sînt fecioare, și nu din necesitate (așa cum sînt unele preotese la greci, care își păstrează fecioria mai mult din obligație decît din proprie voință), ci din dragoste de înțelepciune în care vor să-și petreacă viața, indiferente față de plăcerile trupești, nedorindu-și urmași muritori, ci nemuritori"[12]. Observînd asemănările izbitoare dintre comunitatea Therapeutae din iudaismul elenistic și monahismul creștin timpuriu, Eusebiu, primul istoric al creștinismului, trage concluzia că Filon descrie de fapt un grup creștin. Citînd acest pasaj, Eusebiu îl înscrie printre „exemplele care nu pot fi găsite decît în religia evanghelică a creștinilor"[13]. Așa cum arată comentariile lui Eusebiu, asceza și monahismul erau deja practici obișnuite în secolul al IV-lea, cea mai importantă dovadă a acestui fapt fiind *Viața Sfîntului Antonie* de Atanasie din Alexandria, biografia unui călugăr din deșertul egiptean, un

călugăr creștin care a învățat să-și „întărească trupul prin credință, rugăciune și post", chiar și atunci cînd „diavolul a luat chipul unei femei și i-a imitat toate mișcările pentru a-l ispiti pe Antonie"[14]. Augustin a aflat despre asceza creștină dintr-o traducere latinească a vieții Sfîntului Antonie, scrisă probabil încă din timpul vieții lui Atanasie, într-unul din exilurile lui în Occident.[15]

După cum era de așteptat, apărătorii ascezei creștine au luat-o pe Fecioara Maria drept model de viață feciorelnică. În *Scrisoare către Fecioare*, Atanasie o descrie pe Fecioara Maria în asemenea termeni încît să ofere o motivație femeilor ce pornesc pe calea ascezei.[16] Un alt apărător de seamă al vieții monastice a fost Ieronim, care a exercitat o mare influență asupra contemporanilor săi. Spre exemplu, lunga sa corespondență cu Augustin pe o varietate de teme „este un document unic în Biserica primelor veacuri, deoarece ne arată doi oameni extrem de civilizați purtînd o corespondență plină de ranchiună cu studiată politețe"[17]. Este adevărat că Ieronim rămîne în istorie pentru traducerea Bibliei în limba latină, însă a mai avut și alte contribuții importante, printre care se numără întemeierea unor comunități monastice și doctrina sa despre Fecioara Maria. Înainte de a fi hirotonisit preot, Ieronim a dus o viață de pustnic în deșertul sirian la Chalcis, dedicîndu-se practicilor ascetice și studiului, inclusiv studiului limbii ebraice, care îi va fi de mare folos atunci cînd va traduce și comenta Scripturile ebraice. Apoi a urmat o carieră publică, la Constantinopol și la Roma, ca secretar al papei Damasus; însă chiar și atunci s-a arătat a fi un susținător fervent al vieții ascetice, convingînd un număr de aristocrate romane, printre care Paula și fiica ei Eustochia, precum și Marcela și Melania, să renunțe la o viață plină de privilegii în societatea romană și să intre în comunități monastice.

Aceste comunități se aflau în Palestina, unde a emigrat și Ieronim în 386 și a întemeiat o mînăstire la Betleem. Observînd că „în zilele acelea nici o doamnă de viță nobilă din Roma nu se îndreptase încă spre viața monastică și nici nu îndrăznise — atît de straniu și de înjositor părea atunci —

să-şi spună în mod public călugăriţă", Ieronim crede că lucrarea lui Atanasie *Viaţa Sfîntului Antonie* este cea care le convinge pe Marcela şi pe celelalte femei să se dedice vieţii monastice.[18] Într-o scrisoare adresată Eustochiei privitoare la moartea mamei ei, pe care o „dictează timp de două nopţi"[19] şi care reprezintă o adevărată biografie în miniatură, Ieronim descrie viaţa de asceză a Paulei şi comunitatea monastică pe care aceasta a condus-o. „Atît de strictă era Paula în privinţa separării călugăriţelor de bărbaţi, încît nu le permitea nici măcar eunucilor să se apropie de ele, ca nu cumva să ofere gurilor rele (gata oricînd să găsească nod în papură călugăriţelor) prilej de consolare pentru propriile lor greşeli."[20] Într-o altă scrisoare, adresată lui Gaudentius, care cuprinde una din cele mai mişcătoare descrieri ale prădării Romei în 410[21], vorbeşte despre vocaţia fecioriei. Deşi precizează clar: „Ceea ce spun nu este universal valabil", îl întreabă totuşi pe Gaudentius: „Eşti virgin? Atunci de ce găseşti plăcere în compania unei femei?" Iar unei fetiţe al cărei tată o consacră unei vieţi feciorelnice încă din copilărie îi recomandă „să trăiască numai printre fete, să nu aibă nimic de-a face cu băieţii, să-i fie groază chiar şi să se joace cu ei"[22].

Ieronim a fost în acelaşi timp unul dintre cei mai influenţi interpreţi din acea perioadă ai vieţii şi persoanei Fecioarei Maria. Scriind împotriva lui Iovinian, care, deşi era călugăr, a criticat ceea ce el considera o concepţie exagerată asupra castităţii, Ieronim compune o polemică tăioasă în care, după cum se afirmă în manualul clasic în limba engleză de literatură creştină timpurie, „exegeza propusă pentru capitolul 7 din Întîia Epistolă către Corinteni, însoţită de expresii preluate din literatura antifeministă păgînă, a provocat indignare"[23]. Tratatul său *Împotriva lui Helvidius*, scris în 383, afirmă fecioria veşnică a Mariei, arătînd că „mama Fiului [lui Dumnezeu], care a fost mamă înainte de a fi mireasă, a continuat să fie fecioară şi după ce l-a născut pe fiul său"[24]. Ieronim a profitat de extraordinarul său talent retoric ca polemist, şi de cunoştinţele sale biblice pentru a dovedi că referirile din Noul

Testament la Iisus ca *primul* născut al Mariei nu înseamnă neapărat că au mai fost și alți fii ai Mariei, deoarece „orice unic fiu născut este primul născut, însă nu și fiecare prim născut este și unicul născut"[25]. El s-a ocupat și de problema ce o constituie referirile din Noul Testament la „frații" lui Iisus.[26] Pentru a o rezolva Ieronim a dat următoarea explicație: „Fiii Mariei, sora mamei Domnului nostru, care deși mai întîi necredincioși, au crezut după aceea, pot fi numiți frații Domnului."[27] Apărarea de către Ieronim a veșnicei feciorii a Mariei a impus argumentele clasice care au fost folosite și de alți susținători ai acestei doctrine, inclusiv Martin Luther. După ce-și încheie secțiunea din tratat dedicată Maicii Domnului, Ieronim se referă la meritele relative ale fecioriei și căsătoriei, chestiune ce era cuprinsă în tratatul lui Helvidius căruia îi răspunde acum Ieronim. „Sînt oare fecioarele mai bune decît Avraam, Isaac sau Iacov, care au fost căsătoriți?" se întreba Helvidius, „Oare nu sînt copiii zilnic modelați de mîinile lui Dumnezeu în pîntecele mamelor lor?" de unde reiese că pentru Helvidius căsătoria este cel puțin tot atît de sfîntă ca și fecioria.[28]

În replică Ieronim se declară un continuator al argumentației apostolului Pavel: „Bine este pentru om să nu se atingă de femeie. Dar din cauza desfrînării, fiecare să-și aibă femeia sa și fiecare femeie să-și aibă bărbatul său. Așa că, cel ce își mărită fecioara bine face; dar cel ce n-o mărită și mai bine face."[29] Cu alte cuvinte, căsătoria este bună, dar și mai bună este păstrarea fecioriei. Pe baza autorității Noului Testament, Ieronim consideră că e justificat să spună: „Îi rog pe cititorii mei să nu creadă că lăudînd fecioria am discreditat în vreun fel căsătoria și i-am despărțit pe sfinții din Vechiul Testament de cei din Noul Testament, adică pe cei care au avut soții de cei care s-au abținut de la orice îmbrățișare a femeii."[30] Cu toate acestea, Ieronim discreditează de fapt căsătoria și femeile în general, ca în următoarea descriere, folosind o tehnică retorică inspirată din scrierile lui Cicero:

Scopul fecioarei este să pară mai puțin atrăgătoare, ascunzîndu-și farmecele naturale. Femeia măritată are sulimanurile lîngă oglindă, și ca o insultă adusă Creatorului încearcă să dobîndească ceva mai mult decît frumusețea ei naturală. Apoi urmează gînguritul bebelușilor, treburile casnice, educația copiilor, socotirea cheltuielilor, problemele financiare.

...Între timp este înștiințată că i-a sosit soțul cu prietenii. Ca o rîndunică zboară prin toată casa. Ea trebuie să aibă grijă de toate. „E canapeaua moale? E casa măturată? Sînt flori în vază? E masa gata?" Spuneți-mi, vă rog, unde mai este loc în toate acestea și pentru gîndul la Dumnezeu? Oare sînt acestea familii fericite?[31]

Și într-un fel, cel mai bun argument pe care-l poate aduce Ieronim împotriva impresiei clare pe care o creează o asemenea descriere este să spună: „Noi nu condamnăm căsătoria, căci fecioria însăși este rodul căsătoriei."[32]

Din discursul lui Ieronim lipsesc, în primul rînd, o prezentare mai detaliată a Mariei, nu numai ca Fecioară, ci și ca Mamă, și, în al doilea rînd, o afirmație mai tranșantă în ceea ce privește definirea sacramentală a căsătoriei. Aceste detalii vor fi oferite de cel care l-a adus pe Augustin la creștinism, Ambrozie din Milano, un adevărat *Doctor Marianus*, cel puțin în parte și datorită strînsei lui legături cu tradiția creștină greacă.

Ambrozie susține că există o „relație cauzală între nașterea din Fecioară și starea fără de păcat a lui Hristos..., o legătură între perpetuarea păcatului originar pe cale sexuală și lipsa de păcat a lui Hristos ca o consecință a nașterii sale din Fecioară"[33], ceea ce va determina în cele din urmă Biserica de Apus să definească doctrina imaculatei concepții a Mariei.[34] Ca și Ieronim, Ambrozie insistă asupra veșnicei virginități a Mariei, care, spune el, „nu a căutat consolare în nașterea unui alt fiu."[35] Asemenea apostolului Pavel, recunoaște că fecioria este mai presus decît viața conjugală, respingînd cu vehemență teoria care susținea că „abstinența nu e un merit deosebit, că viața lipsită de confort și fecioria nu au nici o valoare"[36]. Ambrozie a scris mai multe lucrări pe această temă, inclusiv tratatul

Despre Fecioare, în legătură cu care manualul de literatură creștină citat anterior precizează: „Această lucrare considerată a fi primul tratat autentic de spiritualitate și teologie pe tema fecioriei în limba latină menține un ehilibru și o judecată pozitivă asupra fecioriei."[37] În partea a doua a acestui tratat, descriindu-i și recomandîndu-i surorii sale, Marcellina, o viață feciorelnică, Ambrozie face o paralelă cu Maria: „Viața Mariei, care a fost întruchiparea fecioriei, este ca o oglindă în care se reflectă castitatea și virtutea. Acesta să-ți fie modelul în viață și să-ți arate regulile clare ale virtuții: ce trebuie să corectezi, să realizezi și să păstrezi."[38]

Prezentînd-o ca pe un model de viață creștină, Ambrozie descrie cu precădere șase virtuți ale Fecioarei Maria: „modestie, credință, iubire, feciorie, maternitate și însoțitoare a lui Hristos."[39] Referindu-se la ultimele trei virtuți Ambrozie realizează un portret mult mai cuprinzător decît cel al lui Ieronim. Primele trei virtuți o caracterizează pe Fecioară în intimitatea ei și în legătura ei tainică cu Dumnezeu, în timp ce ultimele trei indică misiunea istorică a Fecioarei Maria ca Maică a lui Hristos. Fecioara este în același timp și Mamă, și Mamă fiind, îl însoțește pe Hristos în misiunea sa. Multe dintre relatările cuprinse în Evanghelie sînt puse astfel într-o lumină nouă, chiar și fecioria Mariei fiind văzută în legătură cu maternitatea ei divină, după cum spune clar W. J. Dooley.[40] „Tot ce a făcut ea a fost ca o lecție", deduce Ambrozie din Evanghelie, deoarece „s-a ocupat de tot, de parcă ar fi vrut să fie un exemplu pentru ceilalți și și-a îndeplinit toate obligațiile morale de parcă ar fi vrut să dea o lecție."[41] Ambrozie insistă asupra „mulțimii de îndatoriri" ale Mariei, atît personale cît și publice[42], amintind de îndatoririle femeii măritate caricaturizate de Ieronim.

Dualismul metafizic menționat mai devreme, ca o componentă frecventă a ascetismului din Antichitatea Tîrzie, nu dispare o dată cu venirea creștinismului, ci își găsește loc și în gîndirea creștină, mai ales în gîndirea acelor teologi creștini care au îmbinat creștinismul cu neoplatonismul. De aceea, ascetismul creștin a manifestat dispreț față de trup, prin care

părea că se neagă faptul că a fost creat de Dumnezeu, și față de sexualitate, care era echivalată cu imoralitatea. Dat fiind că majoritatea celor care scriau pe această temă erau bărbați necăsătoriți, acest dispreț față de trup s-a transformat cu ușurință într-un dispreț față de femeie prin care se considera că diavolul încearcă să-l ispitească pe ascet sau pe celibatar. Astfel s-a ivit necesitatea consacrării căsătoriei ca Sfîntă Taină a Bisericii, care a fost un proces îndelungat și complex. În mod curios, căsătoria este singura dintre cele șapte Sfinte Taine identificată în Noul Testament ca *mysterion* sau *sacramentum*.[43] Deși inițial aceste cuvinte nu au fost folosite în greacă sau în latină în sensul tehnic al cuvîntului *sacrament*, ele au contribuit totuși la definirea căsătoriei ca Sfîntă Taină.[44]

Rolul Fecioarei Maria în dezvoltarea doctrinei matrimoniale nu este tocmai clar, așa cum reiese, spre exemplu, din pictura lui Giotto, *Căsătoria Fecioarei*, din Capela Arena din Padova, de care a fost atît de fascinat John Ruskin.[45] La o privire superficială, această pictură ar putea părea o reprezentare a unei nunți obișnuite, cu mirele și mireasa gătiți, iar nuntașii înconjurîndu-i cu dragoste și rugîndu-se pentru ei. Însă această cununie este unică în felul ei, pentru că mireasa, care a făcut anterior legămînt de castitate, este și nu este implicată în desfășurarea evenimentului. Această pictură amintește de portretul *Sfîntul Francisc căsătorit cu Sărăcia*, celebrat și în Cîntul XI din *Paradisul* lui Dante, în care renunțarea Sfîntului Francisc la bunurile lumești este consacrată printr-o ceremonie alegorică ce era de obicei rezervată conferirii unor bunuri lumești.[46] Și aici căsătoria e autentică, dar are ceva unic datorită miresei care este, așa cum apare numită în imnul grecesc *Akathistos*, „mireasă necununată [*nymphos anymphētos*]".

Pe de o parte, atît teologii cît și specialiștii în drept canonic au susținut teza potrivit căreia căsătoria Mariei cu Iosif este reală, chiar dacă nu s-a consumat din punct de vedere sexual, pe baza principiului: „căsătoria se întemeiază pe consimțămînt și nu pe relația sexuală [*consensus non concubitus, facit connubium*]". De aceea, „o căsătorie în care ambii soți, din proprie voință și din motive supranaturale, urmează exemplul Mariei

și al lui Iosif, practicînd abstinența totală, chiar de la început sau abia mai tîrziu" poartă numele *Josephsehe*, fiindu-i recunoscută valabilitatea.[47] Pe de altă parte, s-au dovedit a fi greu de identificat, pe baza concepției mistice asupra Mariei ca arhetip al Bisericii și asupra Bisericii ca Mireasă a lui Hristos, implicațiile clare ale doctrinei mariale în ceea ce privește natura sacramentală a căsătoriei, care nu a fost instituită de Hristos (nici măcar la nunta din Cana Galileii)[48], ci de însuși Creatorul lui Adam și al Evei în Grădina Raiului înainte de căderea în păcat. Cu toate acestea, așa cum portretul Mariei ca Fecioară a contribuit la combaterea exceselor sexualității în Antichitatea Tîrzie, tot astfel a contribuit portretul Mariei ca Mamă la combaterea exceselor ascetismului. Și s-a considerat că adevărul se află în paradox.

9. Mater Dolorosa și Mediatrix

„Și prin sufletul tău va trece sabia."
(Luca 2, 35)

Secolele al XII-lea și al XIII-lea îmbină într-un mod fericit ceea ce Ernst Robert Curtius numește „mesajul esențial al gîndirii medievale", definit de el ca fiind „spiritul de reafirmare a tradiției"[1], cu ceea ce Charles Homer Haskins numește „Renașterea secolului al XII-lea"[2]. Această combinație de tradiție și inovație nu este nicăieri mai dramatic pusă în evidență decît în reprezentarea Fecioarei Maria ca Mater Dolorosa și ca Mediatrix. Judecînd după numărul mare de referiri la Maica Domnului în poezie și în proză, precum și preponderența ei în artele vizuale, ar fi imposibil să nu îi dăm dreptate lui Otto von Simson care consideră că „această perioadă este într-adevăr epoca Fecioarei"[3]. În arta cehă din perioada gotică, spre exemplu, ea a fost figura dominantă.[4]

Clarificarea sistematică a titlului Mediatrix, care a reprezentat principala expresie obiectivă a mariologiei, precum și contribuția teologică majoră la învățătura creștină despre Fecioara Maria din această perioadă, s-a aflat într-o relație tensionată dar creativă cu dezvoltarea celei mai importante expresii subiective a mariologiei, și anume motivul Mater Dolorosa: Maria deplînge moartea lui Hristos, deoarece el este fiul ei, dar în același timp o primește cu bucurie, deoarece el este Mîntuitorul ei și Mîntuitorul lumii întregi. S-a considerat mult timp că profeția lui Simeon din Evanghelia după Luca: „Și prin sufletul tău va trece sabia (*et tuam ipsius animam pertransiet gladius*]"[5] se referă la experiența prin care va trece Fecioara Maria în calitatea ei de cea mai importantă, dar și cea mai implicată spectatoare la răstignirea lui Hristos, sau se referă la propria ei moarte.[6] Cuvintele din Evanghelia după Ioan:

„Şi stăteau, lîngă crucea lui Iisus, mama Lui [...]", „Femeie, iată fiul tău", „Iată mama ta"[7] par să fie împlinirea profeţiei lui Simeon din Evanghelia după Luca. Combinaţia dintre aceste două imagini, Mama stînd lîngă cruce şi Mama cu sufletul profund îndurerat, străpuns de o sabie, a inspirat versuri evocatoare, precum cele din poemul *Stabat Mater Dolorosa:*

Stabat mater dolorosa
iuxta crucem lacrimosa
dum pendebat fillius;
cuius animam gementem
contristantem et dolentem
pertransivit gladius.[8]

E posibil ca versurile acestei poezii anonime să fi fost transpuse pe note muzicale imediat după ce au fost scrise sau e posibil să fi fost compuse chiar pentru a fi cîntate. Oricum, rămîne un text care a atras atenţia compozitorilor din toate epocile, inclusiv din secolul al XX-lea, de la Giovanni Pierluigi Palestrina la Franz Joseph Haydn şi Giovanni Pergolesi, de la Franz Schubert la Giuseppe Verdi sau Krzysztof Penderecki.[9] Interpretările diferite ale acestui text oferite de Gioacchino Rossini şi de contemporanul său mai tînăr Antonin Dvořák sînt revelatoare pentru înţelegererea nu numai a diferenţelor dintre aceşti doi compozitori, ci şi a gamei variate de emoţii şi sentimente ce pot fi exprimate în *Stabat Mater.* Interpretarea lui Dvořák este meditativă, preocupată de frămîntările sufleteşti ale Fecioarei şi ale credinciosului plin de evlavie, şi reflectează asupra semnificaţiei profunde a evenimentului crucificării. Interpretarea lui Rossini, în schimb, este dinamică, uneori chiar exuberantă, ca în cazul transpunerii muzicale a cuvintelor profetice ale lui Simeon: *„Cuius animam gementem pertransivit gladius."* Rugăciunea înălţată de Margareta către Mater Dolorosa în tragedia lui Goethe *Faust**

* Traducerea citatelor din *Faust* este preluată din ediţia *Faust*, traducere de Ştefan Aug. Doinaş, Editura Grai şi Suflet — Cultura Naţională, Bucureşti, 1996 (*n. t.*).

Michelangelo Buonarotti, *Pietà*, 1498–1499/1500. Bazilica Sf. Petru Vatican. (Alinari/Art Resource, N.Y.)

este o adaptare liberă a textului latinesc *Stabat Mater*: „Ah
vină, adînc îndurerato, şi te-nchină mîngîietoare peste chin
meu! Cu inima pătrunsă, de spade străpunsă, te uiţi cu
moare Fiul tău. Spre Tatăl priveşti, în suspine înveleşti durer
ta şi chinul lui cel rău"[10], dîndu-se astfel expresie poetică su
blimă evlaviei populare autentice faţă de Fecioara Maria
pregătindu-se calea pentru slăvirea ei în ipostaza supremă d
Mater Gloriosa.[11] În mod similar, parafrazînd cuvintele lu
Stabat Mater, fără a le cita, Henryk Górecki realizează în Sim
fonia nr. 3 un schimb de replici între Hristos şi Maica s
Mater Dolorosa, exprimîndu-şi aici durerea pentru toţi ce
care au suferit şi au căzut în cel de-al doilea război mondial:

Unde a plecat
Fiul meu iubit?
Poate că în timpul luptei
Mi l-a ucis crudul duşman.
[Kajze mi sie podzioł
mój synocek miły?
Pewnie go w powstaniu
złe wrogi zabiły].[12]

Acestea sînt numai cîteva exemple din lirica închinată Fecioarei Maria îndurerate [*planctus Mariae* sau *Marienklagen*] de-a lungul timpului.[13] După cum sugerează denumirile în latină şi în germană ale acestui gen literar, Mater Dolorosa a devenit o temă predilectă mai ales în Biserica de Apus. Recentele studii realizate de Margaret Alexiou şi Gregory W. Dobrov demonstrează că această temă se regăseşte şi în poezia bizantină sau chiar în cîntecele de jale clasice.[14] Astfel, în *Kontakion* al poetului Roman Melodul, Maria suspină:

Mi-e inima frîntă de durere, copilul meu,
Şi nu pot îndura să stau în odaia mea,
cînd tu pe cruce eşti;
Eu acasă, iar tu în mormînt,
Lasă-mă să vin la tine! Chipul tău îmi
alină suferinţa grea.

care Hristos răspunde:

Lasă deoparte durerea, maică, las-o deoparte.
Căci nu se cuvine să jelească aceleia ce
e „Binecuvîntată".
Nu-ţi umbri menirea prin lacrimi.
Nu fi asemenea fecioarelor preaînţelepte
cărora le lipseşte înţelegerea,
Tu eşti în odaia nunţii mele.

După cum afirmă Dobrov, „aceste versuri fac aluzie la statutul înalt al Maicii Domnului, care, fiind a doua în rang după Divinitate, preia o mare parte din rolul lui Hristos de mijlocitor între Dumnezeu şi om"[15].

Ceea ce poezia medievală atît din Apus cît şi din Răsărit a descris în versuri mişcătoare, au ilustrat şi artele vizuale atît în Apus cît şi în Răsărit.[16] Ar fi de ajuns să examinăm numeroasele statui sau obiecte de artă din altare în care Fecioara este reprezentată cu sufletul străpuns de sabie. Însă *Pietà* a lui Michelangelo este cu siguranţă cea mai cunoscută încercare artistică de a surprinde durerea fără margini a Maicii Domnului ce ţine în braţe trupul frînt al Fiului crucificat.[17]

După cum s-a remarcat adesea, Michelangelo o prezintă pe Maria ca pe o femeie tînără care, datorită poziţiei ei unice de Fecioară plină de har, nu este marcată de trecerea anilor, tot aşa cum după moarte trupul ei nu va fi supus degradării.[18] Chipul ei, de o frumuseţe feciorelnică, trădează durere dar şi seninătate. Aceste clipe tragice, cînd Fiul strigă: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?"[19] sînt în acelaşi timp clipe de împlinire, împlinirea cuvintelor Domnului din visul lui Iosif: „Ea va naşte Fiu şi vei chema numele Lui Iisus, căci El va mîntui poporul Său, de păcatele lor."[20]

Această temă — sintetizată de unul dintre cei mai profunzi teologi romano-catolici ai secolului al XX-lea, Hans Urs von Balthasar, astfel: „Ea suferă împreună cu Fiul său, şi în sufletul ei, ea face experienţa morţii Lui"[21] — nu apare ilustrată numai în artă, poezie şi muzică religioasă. În timpul Evului

Mediu, Mater Dolorosa a constituit subiectul unor viziuni[22] ce au avut loc în perioade diferite și în locuri atît de deosebite, precum Suedia sau Spania. În prima carte a *Revelațiilor* Sfintei Birgitta a Suediei, Iisus îi spune mamei sale: „Ești ca aurul ce a fost bătut pe nicovala de fier, căci la grele și nenumărate încercări ai fost supusă. Prin suferința mea ai suferit mai mult decît oricine altcineva."[23] În altă parte Birgitta parafrazează descrierea răstignirii din Evanghelii ca și cînd Maria ar fi cea care o relatează: „Iar eu, maica lui îndurerată... îl priveam. Văzîndu-ne pe mine și pe prietenii lui plîngînd nemîngîiați, Fiul meu a strigat către Tatăl: «Tată și Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit? de parcă ar fi spus: «Nimeni nu trebuie să aibă milă de Mine, afară de Tatăl Meu...», iar acesta a spus-o mai mult din îndurare față de mine decît față de El însuși."[24] Și la celălalt capăt al axei nord-sud a Europei medievale, Sfînta Tereza din Avila, căreia papa Paul al VI-lea i-a acordat în 1970 titlul de Doctor al Bisericii, descrie și ea o viziune în care „Domnul... s-a așezat El însuși în brațele mele, așa cum este descris în cea de-a «Cincea Suferință» a Maicii Domnului... «Nu-ți fie frică», a spus El către mine, «căci unirea Tatălui Meu cu sufletul tău este incomparabil mai mare decît aceasta»." Așa cum notează editorul, „cea de-a cincea (sau mai bine zis a șasea) suferință o arată pe Maria cu trupul neînsuflețit al Fiului ei în brațe"[25].

Autorul celui mai important tratat teologic despre Hristos ca Mijlocitor, *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, Anselm din Canterbury scrie, la sfîrșitul secolului al XI-lea, și un tratat intitulat *Despre nașterea feciorelnică și despre păcatul originar*, precum și rugăciuni adresate Fecioarei Maria ca Mediatrix.[26] După cum subliniază însuși autorul, cele două tratate sînt strîns legate între ele, deoarece considerîndu-l pe Hristos Mijlocitor se naște întrebarea „cum a luat Dumnezeu chip de om fără păcat într-o lume plină de păcate", întrebare ce e valabilă și în cazul Fecioarei Maria.[27] Atît în literatură cît și în iconografia creștină se acordă o nouă atenție semnificației Fecioarei: o pictură a lui Ildefonsus din Toledo din secolul

al VII-lea constituie „una dintre primele expresii ale cultului Fecioarei, care încep să se manifeste în sînul creştinismului"[28]. Maria este de asemenea considerată ca fiind femeia care a cucerit înţelepciune prin minunea naşterii feciorelnice, precum şi cea care a învins falsele învăţături ale ereticilor şi a rezistat invaziilor barbare.

Unicitatea Fecioarei Maria este subiectul numeroaselor titluri ce i-au fost atribuite. Poeţii şi teologii atît din Răsărit cît şi din Apus s-au întrecut în compunerea unei game variate de apelative pentru Fecioara Maria. Ea este „întruchiparea slavei"[29], exemplul vieţii ei trăite în rugăciune fiind urmat de credincioşi. Maica Domnului este luată drept model pentru „curajul deciziilor şi sinceritatea mărturisirilor, pentru cumpătare în păstrarea tăcerii şi pentru înţelepciune în formularea întrebărilor."[30] Ca „Regină a Îngerilor, Stăpînă a Luminii, Maică a Celui ce curăţă lumea de păcate", îi sînt atribuite denumiri precum: Maica Adevărului, Maica şi Fiica Smereniei, Maica Creştinilor, Maica Păcii, Îndurătoare Stăpînă, sau printr-un termen preluat de la Augustin, Cetatea lui Dumnezeu. Paradoxul unei creaturi devenite mama Creatorului justifică denumiri precum „fîntîna vieţii" sau „originea începutului". Prin urmare ea este „femeia care merită să fie admirată şi venerată mai mult decît oricare altă femeie din lume", ea le depăşeşte pe toate celelalte femei, fiind „mai frumoasă şi mai demnă de a fi iubită decît toate la un loc, întruchiparea măreţiei şi a harului". Slava numelui ei a cuprins lumea întreagă.

Toate acestea ar fi putut fi — şi au fost — spuse cu multe secole înainte. Ceea ce deosebeşte cultul Fecioarei Maria din această perioadă faţă de epocile precedente este accentul tot mai mare pus pe rolul ei de Mediatrix. Se pare că termenul a apărut mai întîi în teologia răsăriteană, unde Fecioara era numită „Mediatrix a legii şi a harului". Fie că este preluat din tradiţia răsăriteană, fie că reprezintă un produs al gîndirii occidentale, cert este că termenul începe să fie folosit în limba latină la sfîrşitul secolului al VIII-lea, fiind însă general acceptat abia în secolele al XI-lea şi al XII-lea. El sintetizează ceea

ce se consideră a fi dubla funcţie a Maicii Domnului: aceea de „cale prin care Mîntuitorul a venit" în mijlocul oamenilor prin întrupare şi mîntuire, precum şi „cea prin care noi ne înălţăm la cel care a coborît prin ea la noi, ...cea prin care noi putem ajunge la Fiul..., aşa încît prin ea, cel care prin ea a coborît la noi să ne ridice la el". Termenul Mediatrix se referă la ambele aspecte ale acestui rol de mijlocire al Maicii Domnului.

În primul rînd este o modalitate de afirmare a rolului ei activ în actul întrupării şi în cel al mîntuirii. Se pare că există o legătură directă între teza universal acceptată potrivit căreia „mîntuirea omului ar fi fost imposibilă dacă nu s-ar fi născut Fiul lui Dumnezeu dintr-o Fecioară" şi teza potrivit căreia „era tot atît de necesar ca şi Fecioara, din care urma să se întrupeze Logosul, să se nască". Astfel ea devine „Poarta Raiului ce ni se deschide nouă, oamenilor, redîndu-l pe Dumnezeu lumii". Prin participarea Fecioarei la mîntuire se umple Raiul cu cei mîntuiţi şi se goleşte Iadul de cei care ar fi fost condamnaţi, cu excepţia ei. Consimţămîntul liber al Mariei faţă de cuvîntul şi voinţa lui Dumnezeu a făcut posibilă întruparea şi prin urmare mîntuirea. „O, femeie unică şi minunată", se ruga Anselm, „prin care firea este reînnoită, iadul mîntuit, demonii călcaţi în picioare, omul salvat, iar îngerii reîntronaţi." Referirea la reîntronarea îngerilor este o aluzie la ideea că numărul celor aleşi va compensa numărul îngerilor căzuţi. Maria este văzută ca fiind cea prin care „o viaţă cîndva pierdută este recuperată, iar frumuseţea angelică este sporită", deoarece prin participarea ei la mîntuire oştile îngereşti îşi redobîndesc întreaga putere. Ea îndreaptă răul făcut de Adam şi Eva şi dă viaţă tuturor urmaşilor lor. Prin Fecioara Maria, preoţia sfîntă despre care se vorbeşte în Noul Testament[31] se realizează cu adevărat în Biserica creştină, ea contribuind la „împlinirea voinţei divine care a adus mîntuirea lumii".

Această contribuţie a Fecioarei Maria la mîntuirea lumii ne ajută să dăm o explicaţie acelui episod din Noul Testament cînd, după Înviere, Hristos nu se arată mai întîi mamei sale: „De ce i s-ar fi arătat, cînd ea ştia cu siguranţă despre Înviere

iar înainte de Patimile Mîntuitorului?" Ea este ființa omeească fecioară din care se naște ființa umano-divină care va întui ființa omenească păcătoasă. Ea este „sanctuarul împcării universale, cauza reconcilierii generale, templul vieții mîntuirea tuturor." Asemenea cuvinte de slavă ca acestea lui Anselm, închinate Fecioarei și rolului ei în istoria mînirii, nu fac decît să dovedească, după cum spunea Bernard Clairvaux, că „ea este Mediatrix, ea este cea prin care primim îndurarea Ta, Doamne, ea este cea prin care și noi îl primim Domnul Iisus Hristos în casele noastre". Sau, așa cum afirma oma d'Aquino în secolul al XIII-lea: „Ea este atît de plină har încît revarsă acest har asupra omenirii întregi. Este r-adevăr un lucru mare pentru un sfînt să aibă atîta har încît contribuie la mîntuirea multora; însă este cu adevărat o imune ca cineva să aibă atît de mult har încît să ajungă pentru întuirea lumii întregi; iar acest har este în Hristos și în cioara Binecuvîntată. De aceea, poți găsi ajutor în orice ipă de grea încercare la Maica Domnului... căci Maria spune: În mine se află toată speranța vieții și a virtuții."[32]

Totuși, titlul Mediatrix nu se referă numai la rolul jucat Fecioara Maria în istoria mîntuirii, ci și la poziția ei de nică mijlocitoare între Hristos și omenire, ea fiind cea a rei „feciorie o preamărim și a cărei smerenie o admirăm; însă îndurarea ta este încă și mai dulce, îndurarea ta o îmrățișăm cu drag, la ea ne gîndim cel mai adesea, pe ea o inocăm cel mai frecvent". Amintindu-și de „trecutele îndurări" Maicii Domnului, credincioșii se îndreaptă cu speranță și ncredere „către tine [Fecioară], și prin tine către Dumnezeu Tatăl și spre unicul tău Fiu" pentru a „cere îndurare de la ine [Prea Sfîntă Născătoare de Dumnezeu]". Această rugăiune a credincioșilor către Maica Domnului indică faptul că ea este privită ca Mediatrix între om și Hristos; de fapt ea a fost aleasă de Dumnezeu pentru această misiune de a pleda cauza omenirii în fața Fiului ei, devenind „Maica Împărăției Cerurilor, Maica lui Dumnezeu, singura mea scăpare în clipa ea grea". Credinciosul i se adresează Fecioarei Maria ca aceleia care îi poate aduce curățare și vindecare de păcate și poate

să-i dea ajutor împotriva ispitelor diavolului, ceea ce ea face mijlocind între Hristos şi omenire. „Prin rugăciunea ta smerită, fă ca Fiul tău să se arate binevoitor faţă de noi", se roagă un credincios; sau un altul: „Mediatrix, Prea Curată Stăpînă, Apărătoare Doamnă, împacă-ne cu Fiul tău, roagă-te pentru noi, mijloceşte pentru noi în faţa Fiului tău. Binecuvîntată Fecioară, prin harul pe care l-ai aflat înaintea lui Dumnezeu, prin privilegiul pe care l-ai meritat, prin îndurarea căreia i-ai dat naştere, miluieşte-ne pe noi."

„Aşa cum obişnuim să ne bucurăm la naşterea lui Hristos", predica un preot, „tot aşa trebuie să ne bucurăm şi la naşterea Maicii lui Hristos", deoarece „cînd o slăvim pe Maică, pe Fiu îl slăvim, iar cînd îl preamărim pe Fiu, pe Maica o preamărim." Cîntarea de laudă înălţată Fecioarei Maria este bineplăcută lui Hristos, iar orice ofensă adusă Maicii Domnului este o ofensă adusă lui Hristos şi invers. S-ar putea interpreta însă că prin atribuirea funcţiei de Mediatrix Maicii Domnului, ea preia o parte din atributele rezervate lui Hristos care este „Marele Preot ce transmite rugăciunile oamenilor lui Dumnezeu". Acuzaţiei de mariolatrie şi de diminuare a gloriei lui Hristos, unicul Mediator[33], ce urma să vină din partea protestanţilor, i se opune recunoaşterea faptului că Maica Domnului este „slăvită prin Fiul ei atotputernic de dragul Fiului ei preamărit, de către Fiul ei binecuvîntat", după cum grăieşte o rugăciune a lui Anselm. A existat, de altfel, un consens în privinţa faptului că Fecioara Maria a fost mîntuită de Hristos, consens care a dus în cele din urmă la formularea de către Biserica apuseană a dogmei potrivit căreia, datorită imaculatei concepţii, ea a fost marea excepţie de la universalitatea păcatului originar.[34] Împotriva exagerărilor manifestate în cultul şi în retorica închinate Maicii Domnului a fost pronunţat principiul „Sfînta Fecioară nu are nevoie de false onoruri".

Recunoaşterea locului ocupat de Fecioara Maria în ordinea divină, a doua în rang după Dumnezeu, care şi-a făcut sălaş în ea, este considerată o onoare ce i se cuvine pe drept cuvînt avînd în vedere contribuţia ei la mîntuire, ce s-a dovedit a fi mai importantă decît a oricărui alt muritor. Ea a fost înălţată,

prin Fiul ei, „deasupra tuturor creaturilor" şi de aceea este demnă de veneraţia lor. Ea se află nu numai deasupra creaturilor pămînteşti, ci şi a celor cereşti, aşa încît „nu există nimic în ceruri care să nu fie supus Fecioarei prin Fiul ei". Inspirîndu-se dintr-un vechi imn de preamărire a lui Dumnezeu, *Te Deum*, ca în cazul multor cîntări închinate Maicii Domnului în perioada medievală, poemul lui Peter Damian proclamă: „Corul binecuvîntat al îngerilor, profeţii şi apostolii te slăvesc pe tine, ceea ce eşti mai mărită decît ei şi a doua doar după însuşi Dumnezeu." Căci nimeni nu se poate compara cu Fecioara, „nici corul patriarhilor, cu toată virtutea lor, nici cel al profeţilor cu toată puterea lor de prezicere a viitorului, nici măcar apostolii, cu toată autoritatea lor de judecată". Întrucît Fecioara conduce oştile cereşti, fie ele omeneşti sau îngereşti, ea trebuie să se bucure, alături de însuşi Dumnezeu, de lauda întregii lumi. Cu alte cuvinte, „nimeni nu este egal cu Maria şi nimeni cu excepţia lui Dumnezeu nu este mai mare decît Maria". Aşa cum măreţia lui Dumnezeu poate fi definită, prin celebra formulare a lui Anselm a unui argument ontologic în favoarea existenţei lui Dumnezeu, ca fiind „aceea în comparaţie cu care nu se poate concepe nimic mai mare", tot astfel şi puritatea Fecioarei poate fi definită, tot de către Anselm, va fiind „aceea în comparaţie cu care nu se poate concepe ceva mai mare cu excepţia lui Dumnezeu". Printre toate cele ce pot fi numite sfinte, cu excepţia lui Dumnezeu, Fecioara Maria se bucură de o sfinţenie unică.

De aceea era firesc să-i fie închinate şi ei rugăciuni şi imnuri de slavă. Deşi cultul Fecioarei Maria s-a manifestat cu mult înaintea secolelor al XII-lea şi al XIII-lea, aşa cum am văzut în capitolele anterioare, conducătorii Bisericii din această perioadă au încurajat în mod sistematic acest cult. În memoriile sale, un stareţ benedictin, pe nume Guibert de Nogent, descrie cum, avînd mari dureri la naştere, mama sa „a jurat că... dacă va naşte un băiat, îl va face slujitor al Domnului şi... al celei ce este Regina tuturor, imediat după Dumnezeu". Un alt stareţ benedictin, Bernard de Reichenau, îşi spunea „rob al Maicii Domnului", iar Anselm, tot stareţ benedictin,

care va deveni episcop de Canterbury, adresa rugăciuni atît lui Hristos cît şi Maicii sale, „preabunul meu Domn şi preabuna mea Doamnă". Ceea ce Bernard de Reichenau numea „profunda venerare a Fecioarei Maria" este caracteristic pentru întreaga epocă. Rugăciunile către Fecioară erau folosite ca argumente în sprijinul cultului ei şi se spera ca prin aceste rugăciuni se va obţine îndurarea „Maicii Judecătorului în ziua de apoi". Se spune că şi ziua de sabat era închinată Fecioarei Maria, iar cei care se rugau la ea ca la „Uşa Cerului, Fereastra Raiului", atunci cînd se simţeau apăsaţi de povara păcatelor primeau deplină dezlegare.

Nu se exagera deloc importanţa Fecioarei Maria în cultul creştin atunci cînd sărbătoarea naşterii ei, despre care se spune că a fost vestită mamei ei de către un înger, aşa cum i-a fost vestită şi Mariei naşterea lui Hristos (deşi în Noul Testament nu se face nici o referire la acest episod), era numită „începutul tuturor sărbătorilor Noului Testament..., originea tuturor celorlalte sărbători". Asemenea oricărui sfînt, şi Fecioarei Maria i s-au atribuit minuni, ca o expresie firească a evlaviei populare. Unele dintre aceste minuni se poate să fi avut loc chiar în timpul vieţii ei pămînteşti, iar altele au continuat să aibă loc pînă în zilele noastre; numărul minunilor atribuite Fecioarei a crescut după Evul Mediu, atingînd oarecum apogeul în secolele al XIX-lea şi al XX-lea.[35] Un aspect deosebit al cultului închinat Fecioarei l-a reprezentat venerarea sfintelor sale moaşte, care în cazul ei a fost ceva mai complicată decît în cazul celorlalţi sfinţi, datorită credinţei destul de larg răspîndite că nici o parte din trupul ei nu a rămas pe pămînt, deoarece după moarte Fecioara a fost înălţată cu trupul la cer, credinţă transformată în dogmă de papa Pius al XII-lea în 1950.[36] La Chartres, potrivit unui autor, „numele şi sfintele veşminte ale Maicii lui Dumnezeu sînt venerate de aproape toată lumea latină" şi în special, spune el, „sfîntul acoperămînt". Totuşi, cînd o anumită biserică a pretins că deţine astfel de relicve, acelaşi autor a replicat că dacă „Fecioara, prin acelaşi Duh Sfînt care s-a pogorît asupra ei, ar fi ştiut că cel căruia îi dă naştere prin credinţă va umple întreaga lume", n-ar fi

păstrat asemenea amintiri din copilăria lui precum dinţii copilului sau laptele ei matern. Un alt mod de venerare a Fecioarei Maria era sărbătorirea naşterii ei sau rostirea rugăciunii *Ave Maria*, atît de caracteristice pentru cultul Maicii Domnului din această perioadă şi care au constituit o premisă pentru afirmarea locului ei special în istoria mîntuirii. Există desigur o strînsă legătură între subiectivitatea venerării Fecioarei ca Mater Dolorosa şi obiectivitatea doctrinei Maicii Domnului ca Mediatrix. Nu este o relaţie paradoxală, ca în cazul aceleia dintre Maică Binecuvîntată şi Pururea Fecioară[37], ci o relaţie de complementaritate, cel puţin în epoca modernă, fiind prin negarea transcendenţei ei obiective nu i se va mai recunoaşte titlul de Mediatrix, chiar dacă subiectivismul va continua să-şi găsească expresie simbolică şi cîteodată sentimentală în Mater Dolorosa.

Quentin Massys, *Fecioara cu pruncul pe tron, cu patru îngeri*, c.1490–1495. National Gallery, Londra.

10. Chipul ce atît de mult se aseamănă cu al lui Hristos

„Iată mama ta!"
(Ioan 19, 27)

Unul dintre momentele cele mai sublime din istoria cultului Fecioarei Maria apare ilustrat în cînturile finale ale *Divinei comedii**, în care Bernard de Clairvaux înalță un imn de slavă Preasfintei Fecioare.[1] În mare parte acest imn este inspirat din scrierile lui Bernard despre Maica Domnului.[2] Așa cum precizează Steven Botterill, Bernard a fost *„ajutat* de faptul că gîndirea sa nu se ridică la nivelul teologiei academice; în scrierile sale el dă glas unor sentimente de profundă afecțiune față de Fecioară, adresîndu-se atît minții, cît mai ales inimii cititorului"[3]. Sfîntul Bernard îl îndeamnă pe Dante să privească chipul Fecioarei care seamănă atît de mult cu al lui Hristos, asemănare care a fost surprinsă și de pictorul Massys din Anvers:

Privește fața maicii lui Hristos,
căci strălucirea Precistei Marie
te-o vrednici să cați către Hristos.[4]

Privilegiul deosebit de a o privi pe Fecioara Maria, acordat mai întîi lui Bernard și apoi lui Dante, se transformă într-o viziune tulburătoare, aproape imposibil de descris, ce este premergătoare unora infinit mai înalte, viziunea lui Hristos „slăvitul Fiu al lui Dumnezeu și al Mariei"[5] și viziunea lui Dumnezeu. Această „cîntare de slavă"[6], începînd cu paradoxul „Fecioară Maică — a Domnului și fiică, / soroc nestrămutat

---

* Traducerea citatelor din *Divina comedie*, pentru acest capitol, a fost preluată din Dante Alighieri, *Divina comedie*, în românește de Eta Boeriu, Editura Casa Școalelor, București, 1994 (*n. t.*).

al vrerii sfinte / ce mai presus de ființe te ridică"[7] este ca o încununare a întregii *Divine comedii* — și a întregii istorii descrise în capitolele precedente ale acestei cărți, precum și o anticipare a ceea ce va urma. Căci Fecioara Maria, „preabuna doamnă din cer", a cărei rugă „județul aspru-l frînge" este cea care la începutul poemului o cheamă pe Beatrice să-i vină în ajutor poetului „ce-n lume de dragul tău s-a dezlipit de gloată", punînd astfel în mișcare întregul itinerar al pelerinului Dante.[8] Iar spre sfîrșitul poemului, Fecioara Maria este pentru Dante nu numai „Doamna noastră [*nostra donna*]"[9], ci și „Regina noastră [*nostra regina*]"[10], „Regina Raiului"[11] și „Împărăteasa [*Augusta*]"[12], împlinirea promisiunii Paradisului și arhetipul tuturor celor mîntuiți: „Deoarece Fecioara este mai aproape de natura omenească, ea este mai accesibilă acelora care au motive să se teamă sau care nu pot să înțeleagă misterul inefabil al lui Dumnezeu sau autoritatea severă a lui Hristos."[13]

Cititorul poate fi cu ușurință prins în vraja rapsodică, aproape ditirambică, a poemului lui Bernard sau a viziunii unei Fecioare Maria transcendente și să uite că pentru Dante și pentru Bernard de Clairvaux, ca și pentru întreaga tradiție medievală, Maria se află într-o legătură neîntreruptă cu neamul omenesc, același neam omenesc din care fac parte poetul și cititorii săi. Slava cu care este încununată Fecioara nu diferă în esență de slava la care participă sufletele tuturor celor mîntuiți, ea fiindu-le acordată prin harul și meritul lui Hristos. În taina întrupării, Maria este în chip paradoxal Fiica Fiului ei care a mîntuit-o, idee ce constituia deja, pentru franciscanii din vremea lui Dante, o componentă importantă a viitoarei doctrine despre imaculata concepție.[14] Într-unul din cînturile „Paradisului", răspunzînd la întrebarea nerostită a lui Dante privind gradele diferite de merit și prin urmare de mîntuire, Beatrice îi explică:

Din serafimi cel zămislit întîi,
cu care vrei din Ioni, cu Samuel,
cu Moise și Maria, căpătîi
nu-și află-ntr-altu cer, precum la fel

nici duhurile ce-ai văzut în ceată;
şi nici în ani nu se despart defel.[15]

Aşa cum îi explică Beatrice poetului, există grade diferite de mîntuire şi de aceea sînt cerurile Paradisului „virtuţi distincte-n sine însumînd" şi „din treaptă-n treaptă"[16], Maria avîndu-şi locaş în cel mai înalt cer. Fără aceste grade de mîntuire n-ar mai exista dreptate perfectă pe baza meritului care diferă de la un om la altul şi care trebuie prin urmare să fie recompensat prin grade diferite de beatitudine; iar fără aceste grade de mîntuire şi osîndă n-ar mai fi existat *Divina comedie*. Dreptatea lui Dumnezeu rămîne un mister „dincolo de înţelegerea"[17] noastră, chiar şi atunci cînd îi condamnă la osîndă veşnică pe păgînii care nu au avut şansa de a cunoaşte Evanghelia. Totuşi cei destinaţi să ocupe veşnic cerurile inferioare ale Paradisului afirmă că: „În voia Sa sălăşluim în pace", deoarece „peste tot în cer e paradis, deşi la fel / să guste toţi din sfîntul har nu pot"[18], prin urmare toţi sălăşluiesc în acelaşi Paradis, toţi împart acelaşi cer în care se află şi Fecioara Maria, deşi ea a marcat punctul culminant al neamului omenesc.

Ca punct culminant, Maria este acum noua „mamă a tuturor celor vii", aşa cum Eva a fost, potrivit Bibliei, „mama tuturor celor vii"[19], Maria aflîndu-se, aşadar, într-o relaţie tipologică cu Eva.[20] Această analogie, pe care am prezentat-o în capitolul trei pe baza tezei Sfîntului Irineu din Lyon, este, în mod semnificativ tema cu care Sfîntul Bernard îşi începe discursul despre Fecioara Maria în capitolul de dinaintea rugăciunii adresate Maicii Domnului:

Duruta rană de Maria unsă
deschisă fu şi-atinsă de frumoasa
ce-i şade-n văluri la picioare-ascunsă.[21]

În viziunea lui Dante, Eva stă la picioarele Mariei, aflîndu-se pe o treaptă superioară faţă de Rahela sau chiar Beatrice.[22] Acest lucru nu ar fi fost posibil în schema mîntuirii concepută de Dante dacă Maria, a Doua Evă, nu ar fi fost membră deplină şi autentică a neamului omenesc. Atunci cînd,

în Paradis, Cacciaguida își amintește cum mama sa a invocat-o pe Fecioara Maria, „în chinul facerii strigată"[23]; sau cînd Bouconte, aflat încă în Purgatoriu, descrie cum, rănit fiind în bătălia de la Campaldino, își pierde cunoștința, nu însă înainte de a fi rostit numele Mariei [*nel nome di Maria fini*][24]; sau cînd Piccarda Donati, după ce îi spune lui Dante povestea vieții ei, începe

> să cînte-un „Ave" și cîntînd pieri,
> cum piere-n apă plumbul nevăzut.[25]

aceea pe care o invocă *in extremis* toți trei este Mediatrix, dar este în același timp aproapele lor, care, de altfel, nu ar fi putut să fie cu adevărat Mediatrix dacă nu ar fi fost aproape de ei.

Fecioara Maria este întruchiparea virtuților supreme dăruite omului prin harul lui Dumnezeu, în ea se află, așa cum spune Sfîntul Bernard, „tot ce-n om bun și curat s-arată"[26]. În mod curios, dar nu inexplicabil, se fac mai multe referiri concrete la virtuțile Mariei în *Purgatoriu* decît în *Paradis*. Bernard o numește „faclă de milă și-ndurare" pentru cei ce se află deja în rai și „fîntînă de doruri și nădejdi izbăvitoare" pentru cei ce sînt încă pe pămînt.[27] Maica Domnului nu este, așadar, numai modelul suprem de credință[28], ci și un exemplu de nădejde și îndurare, ea întruchipînd toate cele trei virtuți pomenite în Întîia Epistolă către Corinteni a Sfîntului Apostol Pavel: „Și acum rămîn acestea trei: credința, nădejdea, dragostea."[29] Tocmai cu privire la aceste trei virtuți este examinat Dante în Cînturile XXIV–XXVI din *Paradis* de cei trei apostoli sau „porumbei"[30], Petru, Iacob și Ioan, menționați și în penultimul cînt din *Purgatoriu*[31] și care formează cercul interior al celor doisprezece apostoli.[32] Totuși aceste virtuți cu care se identifică Fecioara Maria sînt mult mai bine puse în evidență în *Purgatoriu* decît în *Paradis*, unul din motive fiind acela că sufletele aflate în Paradis se bucură deja de roadele virtuții împreună cu Fecioara Maria (deși într-o mai mică măsură decît ea), în timp ce sufletele din Purgatoriu, care se

străduiesc să ajungă în Paradis, au nevoie de harul meritat și dobîndit prin virtuțile Mariei, virtuți ce, tocmai din această pricină, trebuie să fie descrise mult mai în detaliu.

Atitudinea „creștinilor trufași", condamnată de Dante în Cîntul X din *Purgatoriu*, contrastează cu smerenia Fecioarei Maria care în momentul Buneivestiri își spune „roaba Domnului."[33] Cînd pelerinul ajunge în locul unde „această bîrnă lovește în cei pizmași", el îi aude pe aceștia strigînd: „Te roagă-n ceruri pentru noi Marie."[34] Vede apoi „mulțime cu mînie lovind un tînăr", neurmînd exemplul de blîndețe oferit de Fecioara Maria, care îl dojenește ușor pe copilul Iisus atunci cînd, după trei zile de neliniștită căutare, îl găsește în Templul Ierusalimului: „Fiule, de ce ne-ai făcut nouă așa? Iată, tatăl Tău și eu Te-am căutat îngrijorați."[35] Păcatul trîndăviei și nepăsării se opune zelului și grabei Sfintei Fecioare[36], iar zgîrcenia, această „lupoaică slută-n veci de veci flămîndă", îi aduce pe cei ce i-au căzut victimă în situația de a se lamenta în Purgatoriu: „Dulce Marie [*Dolce Maria*]."[37] Există un contrast izbitor între „gloată care lăcomia fără saț spășește" în Purgatoriu și Maria care nu s-a îngrijit, pe cînd era pe pămînt, să-și potolească propria foame.[38] Acele suflete care se purifică în Purgatoriu de păcatul desfrînării strigă din foc pilda de castitate a Fecioarei Maria.[39] Călătoria prin Purgatoriu devine astfel un prilej de prezentare a virtuților Fecioarei Maria.

Dezbaterile din secolele al XIII-lea și al XIV-lea privind sărăcia și bogăția au avut o mare importanță pentru concepția lui Dante despre Biserică și nevoia de reformă a acesteia. În discursul său despre Sfîntul Francisc din Assisi din Cîntul XI al *Paradisului* Toma d'Aquino descrie căsătoria spirituală dintre Francisc și Sărăcie care „pîn' la el rămase văduvită" de mirele Hristos „o mie o sută ani mireasa" pînă la venirea celui de-al doilea mire, Sfîntul Francisc.[40] Una dintre problemele ce s-au aflat în centrul controverselor franciscane asupra sărăciei pe vremea lui Dante era dacă Fecioara Maria, asemenea lui Hristos, a făcut legămîntul sărăciei absolute și ce s-a întîmplat, în acest caz, cu aurul, tămîia și smirna care i-au fost aduse la nașterea lui Hristos de către magii de la Răsărit.[41]

Răspunsul lui Dante la întrebarea privind sărăcia Mariei este lipsit de echivoc: „Fecioară!", aude Dante un glas rostind în Purgatoriu,

> Săracă-ai fost, rostea, odinioară,
> precum vădește ieslea sfîntă-n care
> dăduși luminii dulcea ta povară.[42]

Castitatea Fecioarei Maria, care este, așa cum spune Sfîntul Bernard la începutul rugăciunii sale, unică între femei, fiind în același timp Fecioară și Mamă[43], se opune în *Purgatoriu* nu numai „tăriei veninului Venerei", infidelității conjugale, ci și fidelității dintr-o căsnicie exemplară: „*Virum non cognosco*, Eu nu cunosc bărbat", spune Fecioara Maria îngerului Bunei-vestiri.[44] Cînd Dante se întîlnește în Purgatoriu cu sufletele celor ce s-au făcut vinovați de păcatul lăcomiei și al beției, i se aduce încă o dată aminte de contrastul cu virtutea Mariei, pusă în evidență cu prilejul nunții din Cana Galileii, precum și de rolul Fecioarei ca Mediatrix atît în Cana cît și acum în Purgatoriu. Așa cum se aude o voce explicînd:

> Nu se-ngriji blajină
> cerșind Fecioara-n Cana băutură,
> de gura ei, ce pentru voi se închină.[45]

continuînd în rai opera de mediere începută pe pămînt.

Tot în *Purgatoriu* descrie Dante pentru prima dată relația dintre Fecioara Maria și îngeri. Cei doi îngeri păzitori îmbrăcați în verde pe care îi vede pelerinul Dante, „cu două spade-aprinse, sclipitoare, și-n vîrf ciuntite de-ascuțișul lor", „vin din poala vergurei Maria / și valea vor păzi, grăi Sordel, / de șarpele ce-și va-ncerca tăria"[46]. Cea de-a doua referire din *Purgatoriu* la relația Fecioarei cu îngerii apare în Cîntul X, unde pelerinul contemplă coasta muntelui din marmură albă și sculptată cu basoreliefuri de o asemenea frumusețe, încît nu numai cel mai mare pictor, ci însăși natura s-ar fi simțit rușinată,

recunoscîndu-se învinsă.[47] Pe acest perete de marmură este sculptat arhanghelul Gavriil:

Arhanghelul care-aducînd vestirea
ne dărui cu lăcrimata pace
prin care ceru-și slobozi oprirea,
mi se vădi, fără-a părea că zace,
cioplit în stei și dulcea lui făptură
părea că-i vie, nicidecum că tace.
Jurai c-un „Ave"-i tremura pe gură,
căci lîngă el ședea Fecioara care
ne-nvrednici de ceruri și prescură.
Și „Ecce Ancilla" pe al ei chip de floare
înscris părea, precum se-nscrie-n ceară
și chip de om, și buche de scrisoare.[48]

Prin urmare, misiunea încredințată de Dumnezeu Fecioarei Maria de a „ne-nvrednici de ceruri și prescură", de a face posibilă întruparea și apoi mîntuirea, este anunțată încă din Purgatoriu sufletelor care-și așteaptă intrarea în Paradis; și încă din Purgatoriu îngerii ne dau de înțeles că sînt pregătiți să o slujească pe Fecioară și prin ea slujindu-le atît Fiului ei divin cît și neamului omenesc pe care acesta a venit să îl mîntuiască. Totuși relația specială dintre Fecioara Maria și îngeri se dezvăluie în toată măreția ei de-abia în Paradis. Încă o dată, îngerul Gavriil,

ce-n preajma ei pripit
dintîiu-ajunse, aripile-și întinse,
cîntînd Ave Maria măiestrit.[49]

Însă de data aceasta, îngerul Gavriil nu mai apare, ca în Purgatoriu, într-o reprezentare fizică, pe un perete de marmură rece, care, deși frumoasă, e lipsită de viață, ci își reînnoiește acum Bunavestire, cu care a început istoria mîntuirii, în realitatea spirituală a raiului[50], și nu mai rostește un Ave Maria cu glas scăzut ca la început, ci îi înalță Fecioarei un adevărat imn de slavă măiestrit.[51] Urmînd tradiția florentină, Dante

fixează începutul erei creștine din momentul Buneivestiri și nu din cel al nașterii lui Hristos, astfel încît noul an începea la 25 martie.[52] Îngerului Gavriil i se alătură, în acest imn de slavă închinat Fecioarei, toate oștile îngerești din rai. Dante pelerinul vede cum își „întindeau luminile-n vîlvoare văpaia lor" și pricepe „ce sfîntă iubire poartă Precistei Fecioare", iar apoi le aude „cum cîntă *Regina coeli* atît de blînd", încît Dante poetul adaugă „că și-azi ecou-n sinea mea cuvîntă"[53]. Îngerilor li se alătură în acest imn de laudă și sufletele drepților din Paradis, „ce-n lume au semănat cum se cuvine"[54]. Fiind „steaua ce mai mîndru arde-n foc"[55], Fecioarei Maria îi este închinată această cîntare a arhanghelului Gavriil:

Sînt Dragostea-ngerească și colind
în jurul poalei ce ne-ascunse dorul
și bucurii-mprăștie strălucind;
și voi roti pînă ce sus feciorul
ți-l vei urma, ca pătrunzînd tăria,
Fecioară sfîntă, să-i sporești prigorul.[56]

Această „viziune inefabilă"[57], care îi atribuie Fecioarei Maria puterea de a face slava sferei supreme a raiului „încă și mai divină" prin prezența ei, îl pregătește pe Dante pentru sublima viziune a Fecioarei și a îngerilor care i se va înfățișa cu ocazia discursului Sfîntului Bernard despre Fecioara Maria.

Această viziune este descrisă în ultimele terține ale Cîntului XXXI din *Paradis*. Cuprins de fiori, pelerinul ezită să contemple gloria și slava ce i se dezvăluie privirii. De aceea, cu tot harul care i-a fost acordat, el trebuie să fie astfel admonestat:

Ce-i fericirea, începu duios,
copile, tu, ce-ai renăscut prin har,
n-ai să pricepi, dacă privești doar jos.
Cuprinde-n ochi chenar după chenar,
să vezi șezînd regina preamărită
de-acest regat, ce-i este-n cer altar.[58]

Sufletele sfinților care au ajuns deja în rai, și mai ales ale „femeilor evreice“[59], aparțin sferei celeste, Fecioara Maria fiindu-le arhetip. Însă îngerii, aceste spirite puternice care împlinesc poruncile lui Dumnezeu zi și noapte, se află aici încă de la începutul veacurilor, rămînînd aici chiar și după ce fratele lor răzvrătit a fost aruncat în Infern, unde, după cum a aflat pelerinul, „demonii au devenit tot atît de hîzi pe cît erau de frumoși înainte.“[60] Și fiind Fecioara Maria Regină a Raiului, atunci ea este și Regină a Îngerilor.

Răspunzînd admonestării Sfîntului Bernard, Dante, cel „ce-a renăscut prin har“, își înalță privirea, descriind locul cel mai înalt al cerului într-un limbaj amintind de viziunile apocaliptice ale lui Iezechiel, Daniel și Sfîntului Ioan:

Precum străluce bolta limpezită
spre răsărit, cînd zorile adastă
și-și pleacă-apusul geana ostenită,
la fel, cînd ca din vale către creastă
în sus privi, văzui un punct în zare
ce mai vîrtos sclipea din vîrf pe coastă.[61]

Îngerii se rotesc în jurul „flamurei divine“ a preaslăvitei Regine a Cerurilor, dar nu într-un grup nediferențiat, ci ca individualități distincte, deoarece, așa cum spune Toma d'Aquino, „este imposibil ca doi îngeri să fie identici“, fiecare dintre ei avînd o identitate proprie.[62] Poetul descrie astfel ceea ce vede:

Și mii de cete îngerești zburînd
văzui pe cer în jurul aurorii
și fiștecare-altminteri scăpărînd.[63]

Ceea ce preaslăvesc îngerii este „aurora“, inefabila frumusețe a Fecioarei Maria, care domnește într-o sferă unde atît sfinții, cît și îngerii își găsesc loc. Acest loc privilegiat al Fecioarei printre sfinții din rai a constituit tema lucrării de artă a lui Giovani Bellini, *Madona încoronată cu sfinții*, creată în jurul anului 1480, pentru altarul Bisericii San Giobbe din Veneția.[64] Asemenea lui Dante, și Bellini a fost un admirator al

lui Francisc din Assisi, care este reprezentat în altar.[65] În portretul Fecioarei, Bellini a transpus în culori vii tocmai acele calităţi ale Sfintei Maria pe care le descrie Dante:

Zîmbea de sus cîntării lor şi horii
o negrăit de dulce frumuseţe,
ce sfinţii-mbucura şi zburătorii.

Iar aici devine o obligaţie a limbajului poetic confruntat cu realitatea transcendentă, de a nu descrie obiectul, ci de a-şi descrie propria incapacitate de a descrie obiectul:

Dar n-aş răzbi-n cuvinte îndrăzneţe,
nici de-aş fi-n grai bogat ca-n fantezie,
s-aştern în vers lumina-acelei feţe.[66]

Aceste versuri necesită o analiză mai atentă. După cum reiese din tratatele sale de literatură şi lingvistică, Dante era pe deplin conştient de talentul său literar şi ar fi fost cea mai ipocrită dovadă de falsă modestie să pretindă altceva. Dante recunoaşte că este mult mai bogat în imaginaţie decît în cuvinte, însă chiar dacă ar fi „în grai bogat ca-n fantezie" tot n-ar putea să încerce să o descrie pe Fecioara Maria — ar fi într-adevăr cu neputinţă să descrie nu poziţia ei regală şi transcendentă în univers, ci măcar o părticică din acea desfătare a preafericiţilor care o contemplă.

Nu ar fi prea greu să considerăm că acest limbaj cam extravagant referitor la Fecioara Maria constituie ceea ce polemicile protestante împotriva catolicismului medieval au numit „mariolatrie".[67] Nu ar fi greu, însă ar fi superficial şi greşit, întrucît, aşa cum afirmă Henry Osborn Taylor, „se poate spune că *Divina comedie* începe şi se termină cu Fecioara. Ea este cea care o trimite pe Beatrice la porţile Iadului pentru a-l îndemna pe Virgiliu — simbol al raţiunii umane — să vină în ajutorul lui Dante. Rugăciunea prin care se obţine consimţămîntul ei şi viziunea Divinităţii încheie *Paradisul*." Însă, adaugă autorul, „nici pentru Dante, cum nici pentru alţi oameni medievali, nu Fecioara Maria constituie obiectul adoraţiei.

Ochii ei sînt îndreptați către Dumnezeu. La fel și cei ai Beatricei, Rahelei și ai tuturor sfinților din Paradis."[68] Maria nu ar fi putut să fie arhetipul sufletelor mîntuite dacă nu ar fi fost ea însăși mîntuită. Însă ea a fost mîntuită într-un mod special, după cum afirmă aproape toți teologii Bisericii, deși nu a devenit oficial decît în 1854, și anume fiind ferită de păcatul originar, și nu eliberată, ca în cazul celorlalți oameni, însă mîntuită de același har divin și prin același Mîntuitor divin ca restul neamului omenesc.[69] Atitudinea lui Dante față de această explicație a sfințeniei Fecioarei Maria nu este tocmai clară, însă în Cîntul XIII afirmă prin vocea lui Toma d'Aquino:

De-aceea laud cuvîntul tău cînd spune
c-așa cum în cei doi a fost, nicicînd
nu va mai fi a noastră-nțelepciune.

cei doi pomeniți fiind Adam și Hristos.[70] Aceasta pare să justifice concluzia trasă de Alexandre Masseron: „Dante declară că Hristos și Adam sînt singurii care au fost creați perfecți", poziția explicită a lui Bernard de Clairvaux, care a respins doctrina imaculatei concepții.[71] Aceasta este și învățătura Sfîntului Toma d'Aquino[72], care face necesară luarea în discuție a relației dintre Maria și Hristos în teologia lui Dante.[73]

Oricare ar fi fost doctrina lui Dante despre privilegiul special al imaculatei concepții de la începutul vieții Sfintei Fecioare, el și-a exprimat convingerea, asemenea lui Bernard de Clairvaux, că, la sfîrșitul vieții, Fecioarei Maria i s-a acordat privilegiul de a fi fost înălțată cu trupul la cer, prin harul lui Hristos.[74] Sfîntul Ioan explică faptul că el nu s-a bucurat de acest privilegiu:

Pămînt mi-e trupul, în pămînt și sta-va
cu ceilalți pînă cînd va fi-ntregit
al nostru număr, precum cere Slava.

Mai apoi, Sfîntul Ioan adaugă, vorbind despre Fecioara Maria și Hristos: „Cu două straie-n preamăritul schit / sînt doar cei doi, ce se-nălțară-acum"[75], cele „două straie" fiind trupul

și sufletul. Cei doi sînt Hristos, prin Înălțarea la Cer relatată în Noul Testament și mărturisită în Crez, și Fecioara Maria, prin înălțarea cu trupul la cer celebrată în liturghia Bisericii medievale, însă recunoscută oficial ca dogmă a Bisericii abia în 1950. Cînd Dante, rugat de Beatrice, își ridică privirea spre a o contempla pe Fecioara Maria, „roza-n care divinul verb s-a întrupat"[76], îi mulțumește lui Hristos pentru că s-a înălțat în Empireu, îngăduindu-i să vadă sufletele în acest cer, „ca să-i zăresc Te-ai Înălțat din loc, / căci nu sînt vrednici ochii mei de Tine /", iar mai departe recunoaște că prin înălțarea cu trupul la cer, Fecioara Maria se bucură și ea de această preamărire, devenind nu numai „slăvitul nume-al florii ce-o invoc / și zi și noapte" pe pămînt, ci mai ales „steaua ce mai mîndru arde-n foc" în Empireu.[77] Fecioarei Maria înălțate cu trupul la cer îi adresează Sfîntul Bernard rugăciunea, în numele lui Dante: „înfrînge-n el pornirea spre păcate", „să spulberi tu / tenebrele ce-i sînt prin lut veșminte", pentru ca Dante să poată privi „spre cel de veci izvor", „ca pur să guste din supremul Bine."[78]

Dorința cea mai fierbinte a poetului este de a privi „spre cel de veci izvor", de a avea viziunea Divinității. Spre sfîrșitul ultimului cînt al *Paradisului*, Dante descrie viziunea Sfintei Treimi, a celor trei Persoane divine într-o singură ființă divină:

> În însăși profunzimea ei văzui
> trei brîuri felurite la culoare,
> la fel de largi în roți și pricepui
> c-al doilea din cel'lalt răsfrînt răsare,
> iar cel de-al treilea, foc din foc divin,
> la sînul lor părea că suge-ardoare.[79]

Nu trebuie să uităm că acest cînt final se deschide cu rugăciunea adresată Fecioarei Maria de Sfîntul Bernard și continuă, prin ea și dincolo de ea, cu celebrarea Luminii Veșnice și Iubirii „ce rotește sori și stele"[80], Fecioara Maria fiind numită soarele din care steaua dimineții își făurește podoabă[81] și *Stella Maris*, Steaua Mării și Regina Cerurilor.[82] Prin urmare nu

ristă în aceste versuri de încheiere nici măcar o singură refe-
re explicită la Sfînta Fecioară, sau poate că dimpotrivă întreg
rtul se referă la ea, ca la făptura (după cum o descrie Sfîntul
ernard)[83] care a inițiat această viziune, ceea ce ar fi în perfect
ord cu rolul jucat de Fecioara Maria pe tot parcursul poemu-
i în calitate de Muză cerească, a cărei intervenție, descrisă de
eatrice încă din Cîntul II al *Infernului*[84], a făcut totul posi-
il. Astfel „Maria" este pentru Dante „slăvitul nume-al florii
-o invoc și zi și noapte"[85], cîntîndu-i *Salve Regina* încă din
rgatoriu[86], devenind însă trubadurul ei cel mai elocvent în
nturile finale ale *Paradisului.*

Lucas van Leyden, *Fecioara cu doi îngeri*, 1523, Yale University Art Gallery, Stephan Carlton Clark, B.A., 1903, Fund.

11. Modelul credinței în Cuvîntul lui Dumnezeu

„Și a zis Maria:
Fie mie după cuvîntul tău!"
(Luca 1, 38)

Cînd dispare o mare credință, nota Gilbert Chesterton, aspectele sublime sînt cele care pier mai întîi: puritanii au respins cultul Fecioarei Maria, dar au continuat să ardă pe rug vrăjitoarele.[1] Ca multe dintre afirmațiile lui Chesterton, și aceasta reușește să fie adevărată și falsă în același timp, așa cum se poate constata dintr-o examinare mai atentă a atitudinii (sau mai bine zis a atitudinilor) adoptate de Reforma din secolul al XVI-lea față de Fecioara Maria. Protestanții au susținut că, întocmai cum critica pe care au adus-o ei magiei sacramentale medievale a readus Cina cea de Taină la locul instituit de Hristos, tot astfel și înlăturarea falselor onoruri cu care a fost împovărată Fecioara Maria în Evul Mediu a constituit de fapt o eliberare a ei pentru a fi modelul suprem al credinței în cuvîntul lui Dumnezeu.[2] Iar imaginea Fecioarei Maria ca model de credință face parte integrantă și din mariologia catolică apuseană; căci „credința întruchipată de Maria este totală, dăruindu-se cu trup și suflet lui Dumnezeu"[3]. Atitudinea cea mai vădită a protestantismului față de Fecioara Maria a fost respingerea exceselor de cult și doctrină manifestate în epoca medievală. Analizînd traducerea latină a cuvintelor din Facerea 3, 15 „aceasta [*ipsa*] îți va zdrobi capul"[4] în *Prelegeri despre Geneză*, care i-au ocupat ultimii zece ani din viață, Martin Luther consideră „uimitor și condamnabil" faptul că „Satan a reușit să-i atribuie Fecioarei Maria împlinirea acestei profeții, care îi revine pe deplin Fiului lui Dumnezeu. Căci în toate Bibliile în limba latină pronumele apare la genul feminin: «Și *ea* îți va zdrobi capul.»"[5] În forma ei cea mai radicală, cu precădere în Elveția, această respingere a mario-

logiei medievale s-a transformat într-un nou iconoclasm, ceea ce Lee Palmer Wandel numește „o concepție a Bisericii «Reformate» în care nu există imagini"[6]. Iar Charles Garside descrie în felul următor „războiul împotriva idolilor":

> Membrii comitetului au intrat în fiecare biserică din Zürich, au închis ușile și apoi, feriți de privirile curioase ale mulțimii de afară, au început să golească biserica... Toate statuile au fost luate de pe soclu și scoase din biserică. Cele din piatră sau din ipsos au fost distruse de zidari, iar cele de lemn au fost arse. Toate tablourile au fost scoase din altar și arse afară. Frescele au fost distruse, altarele golite de icoane și vase sfinte, candelele date jos și topite afară, crucifixele înlăturate.[7]

Iar cele mai multe și mai importante victime ale acestui zel au fost reprezentări ale Fecioarei Maria. Însă chiar și asemenea adepți ai Reformei precum Martin Luther, care în 1525 protesta viguros împotriva acestui iconoclasm[8], au protestat cu aceeași vehemență împotriva a ceea ce Luther numea „abominabila idolatrie (*grewliche Abgötterey*]" a mariologiei medievale, o idolatrie care „nu o venera pe Maria, ci o calomnia, făcînd din ea un idol"[9].

Contextul în care a fost formulată această critică l-a constituit reconsiderarea practicii invocării sfinților. În articolele al XIX-lea și al XX-lea din cele *Șaizeci și Șapte de Articole* ale lui Ulrich Zwingli din 1523, se spune că întrucît „Hristos este unicul Mediator între noi și Dumnezeu", înseamnă „că nu avem nevoie de alt mediator, dincolo de această viață, în afara lui"[10]. Căci, potrivit *Catehismului de la Heidelberg*, „El este Mediatorul nostru"[11]. Citind cuvintele Noului Testament, „Unul este Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: omul Hristos Iisus"[12], Articolul XXI din *Confesiunea de la Augsburg* din 1530, scrisă de colegul lui Luther, Philip Melanchthon, articol intitulat „Cultul Sfinților", întărește această polemică definindu-l pe Hristos „*unicul* mare preot, apărător și mijlocitor înaintea lui Dumnezeu. Numai El a promis să ne asculte rugăciunile."[13] Deși în Apologia *Confesiunii de la Augsburg*, Melanchthon recunoaște că „sfinții din cer se roagă

pentru Biserică în general, la fel cum au făcut-o și cînd erau pe pămînt"[14], aceasta nu justifică practica invocării lor pentru nevoi particulare. Nici măcar Fecioara Maria nu poate realiza această mijlocire care îi revine exclusiv lui Hristos. Protestanții au folosit, cu o mai mare sau mai mică fermitate, sloganul *solus Christus* pentru a ataca ceea ce John Henry Newman va numi sistemul „mijlocirii create"[15], principiul conform căruia, sub suveranitatea unicei mijlociri necreate a lui Hristos, există un întreg șir de puteri mijlocitoare — sacramentele, Biserica, sfinții și Fecioara Maria — care, deși create, transmit credincioșilor puterea mijlocirii necreate a lui Hristos.

Critica adusă cultului medieval închinat Fecioarei Maria a reprezentat parțial punerea în aplicare a sloganului protestant *sola Scriptura*, unica autoritate a Scripturii asupra tradiției — nu doar autoritatea *supremă*, ceea ce aproape toți ar accepta, ci *unica* autoritate a Bibliei. Astfel, în cele *Treizeci și Nouă de Articole* ale Bisericii Angliei din 1571, este menționată „invocarea Sfinților" ca ultima de pe lista „doctrinelor catolice" care este un „lucru nesăbuit, inventat în zadar și neîntemeiat pe autoritatea Scripturii, ci mai curînd contrazicînd cuvîntul lui Dumnezeu"[16]. În legătură cu această chestiune, Calvin punea următoarea întrebare: „Atunci cine, fie înger sau demon, a dezvăluit vreodată vreunui om măcar un cuvînt despre această intervenție a sfinților inventată de ei? Căci nu se pomenește nimic despre ea în Scriptură. Ce motiv au avut, așadar, s-o inventeze? Sigur, atunci cînd inteligența umană caută un sprijin care nu-și găsește nici o justificare în Cuvîntul lui Dumnezeu, ea își dovedește în mod limpede necredința."[17] Aplicarea principiului exclusivist *sola Scriptura* nu a fost îndreptată numai împotriva doctrinei mijlocirii sfinților și a Fecioarei Maria, ci și împotriva proliferării povestirilor medievale despre Fecioara Maria și sfinți, care nu aveau nici un temei biblic. Punînd în contrast simplitatea și verosimilitatea relatării biblice despre Sara cu astfel de povestiri, Luther afirmă: „Legendele sau povestirile despre sfinți create sub pontificat nu au fost scrise potrivit canonului Sfintei Scripturi."[18] Iar cu altă ocazie își

exprimă dorința: „Aș vrea să am timp să curăț aceste legende și exemple, sau să îndrăznească s-o facă altcineva cu mai multă energie; căci sînt pline, pline de minciuni și înșelătorie."[19] Mincinoase erau mai ales legendele despre sfinții biblici și despre Fecioara Maria fiindcă ele excludeau tocmai acele mărturii cuprinse în Scriptură cu privire la calitățile care i-au făcut sfinți.

În același timp, doctrina despre Fecioara Maria a cunoscut în perioada Reformei o renaștere a unor teorii ce fuseseră considerate eretice, cîteva dintre ele fiind prezentate în capitolele anterioare. Așa cum a remarcat cel mai important istoric al Reformei radicale, George Huntston Williams, mariologia lui Caspar Schwenckfeld are drept scop:

> proslăvirea firii omenești a lui Hristos și recunoașterea Fecioarei Maria ca fiind într-adevăr unică între femei, chiar prin cuvintele pe care i le adresează Elisabeta după ce aceasta „s-a umplut de Duh Sfînt": „Binecuvîntată ești tu între femei și binecuvîntat este rodul pîntecului tău", căci, ea, potrivit lui Schwenckfeld, „a primit de la Duhul Sfînt trup omenesc", pentru ca ea, unica între femei, să împlinească profeția lui Ieremia 31, 22: „Domnul va face pe pămînt lucru nou, femeia va căuta pe bărbatul ei", cu alte cuvinte, spune Schwenckfeld, se prevestește că Maria „luînd în pîntece de la Duhul Sfînt, îl va naște pe fiul ei și al lui Dumnezeu, un fiu cu atîta slavă încît trupul său nu va cunoaște stricăciunea"[20].

Unii protestanți radicali au mers chiar mai departe, cum ar fi spre exemplu Orbe Philips, care, respingînd ideea că „trupul lui Hristos a fost făcut de Maria (așa cum crede și afirmă lumea în totală necunoștință de cauză)", a susținut că dimpotrivă „Dumnezeu, Tatăl Ceresc, i-a întocmit trup lui Hristos, unicul său Fiu [Evrei 10, 5], însă nu din sămînță omenească plină de stricăciune [Luca 1, 35], ci din sămînța sa nestricăcioasă". Căci, a continuat el, „este imposibil ca trupul lui Hristos să fie zămislit din sămînța Mariei; deoarece nici sămînța Mariei, nici cea a unei alte creaturi pămîntești nu poate să fie pîinea cea adevărată care se coboară din cer și care dă viață lumii [Ioan 6, 31–35], sau să fie astfel numită."[21]

Drept răspuns la astfel de speculații ale protestanților radicali, Bisericile anglicană, luterană și reformată au reafirmat doctrina tradițională a dreptei credințe răsăritene și apusene, elaborată pentru a da o replică gnosticismului, potrivit căruia întreaga natură umană a lui Hristos, trup și suflet, este creatură, provenind din trupul uman creat al Fecioarei Maria și nefiind sub nici o formă preexistentă. *Convenția* luterană din 1577, consacrată, în cea mai mare parte, analizării diferențelor dintre Reforma luterană și cea calvinistă în privința unor elemente de doctrină, precum relația dintre cele două firi în persoana lui Hristos, prezența reală în Euharistie și dubla predestinare, a respins teoria calvinistă potrivit căreia „Hristos nu a primit trupul și sîngele de la Fecioara Maria, ci le-a adus din cer"[22].

Ar fi o eroare — pe care au comis-o deja multe interpretări, atît ostile cît și favorabile, ale Reformei[23] — să insistăm doar asupra aspectelor negative și polemice ale mariologiei protestante, ignorînd rolul pozitiv pe care adepții Reformei i l-au atribuit Fecioarei Maria.[24] Buni cunoscători ai limbilor în care a fost scrisă și tradusă inițial Biblia, ei au reafirmat conținutul învățăturii drept credincioase a primelor cinci secole de istorie creștină.[25] Căci, în ciuda acuzațiilor repetate că principiile doctrinare ale Reformei vor conduce la repudierea dreptei credințe istorice creștine și a celei catolice, în special a dogmei Sfintei Treimi elaborate de Sinodul de la Niceea în 325 și a dogmei privind persoana lui Hristos proclamate de Sinodul de la Chalcedon în 451, Luther, Calvin și colegii lor au afirmat, la începutul *Confesiunii de la Augsburg*: „Ceea ce susținem și propovăduim este în perfect acord cu hotărîrile Sinodului de la Niceea."[26] Aceleași cuvinte puteau fi aplicate și în cazul hotărîrilor Sinodului de la Chalcedon, ca și în cazul doctrinei calviniste, căci așa cum afirmă Thomas F. Torrance, „s-a avut mare grijă să se repudieze și să se evite toate erorile clasice ale cristologiei atît pro cît și contra învățăturii chalcedoniene"[27]. Textele la care se referă Torrance cînd face această observație, și anume catehismele autorizate ale Bisericii reformate din Scoția, constituie o dovadă în plus a faptului că

această adeziune față de învățătura dreptei credințe nu era o simplă formalitate sau o tactică politică a protestanților, ci ceea ce se credea, propovăduia și practica în viața concretă a bisericilor. Astfel în *Marele Catehism* din 1648 se spunea: „Hristos Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, asumîndu-și un trup adevărat și un suflet rațional, fiind zămislit prin puterea Duhului Sfînt în pîntecele Fecioarei Maria, din substanța ei, născut din ea, și totuși fără de păcat."[28]

A fost astfel posibil ca Walter Tappolet să realizeze în 1962 o remarcabilă colecție de texte din Luther, Calvin, Zwingli și Bullinger, sub titlul *Reformatorii în cinstea Fecioarei Maria*.[29] Selectînd predici și tratate teologice, el a oferit o dovadă concludentă a acestei ortodoxii a mariologiei protestante. Zwingli, spre exemplu, o numea pe Maria „cea mai însemnată creatură după Fiul ei" și „Maica lui Dumnezeu", iar Balthasar Hubmaier îi afirma pururea feciorie.[30] La fel a procedat și Luther — și nu numai în scrierile particulare și în predici unde o descrie pe Fecioara Maria ca fiind „Fecioară, atît înainte cît și după naștere."[31] Chiar și în unica sa mărturisire de credință care a fost adoptată în mod oficial de Biserica luterană și inclusă în colecția oficială *Carta Convenției* din 1580 — spre deosebire de *Catehismul Mic* și *Catehismul Mare* care au fost și ele incluse, dar nu sînt confesiuni în sensul strict al cuvîntului —, în *Articolele de la Smalkald* din 1537, textul latinesc conține cuvintele (care nu apar totuși în versiunea germană): „din Maria, pură, sfîntă și Pururea-Fecioară [*ex Maria pura, sancta, Semper Virgine*]."[32] Însă dincolo de caracterul ortodox al limbajului și învățăturii lor despre Fecioara Maria, reformatorii protestanți au vorbit cu multă căldură și însuflețire despre ea, precum o face Luther în 1521, anul excomunicării sale de către papa Leon al X-lea, în finalul *Comentariului despre Magnificat*: „Fie ca Domnul să ne dăruiască aceasta, prin mijlocirea și de dragul Maicii Sale Maria! Amin."[33] Asemenea atitudini, frecvent manifestate, au accentuat impresia, pe care protestanții înșiși o ofereau cîteodată și pe care opozanții lor au exagerat-o adesea, că întreaga

tradiție a cultului Fecioarei Maria este înlăturată în numele refacerii creștinismului primar al Bisericii apostolice.

Mai mult decît oricare dintre aceste principii, *sola gratia* „numai harul", sau *sola Scriptura*, „numai Scriptura", sloganul care rezumă rolul pozitiv al Fecioarei Maria în concepția protestantă este *sola fide*, „numai credința", ea simbolizînd modelul credinței, așa cum a redefinit-o Reforma.

Unul din pasajele preferate ale reformatorilor era afirmația apostolului Pavel: „Credința este din auzire, iar auzirea prin cuvîntul lui Hristos"[34], care constituie și titlul unui important studiu asupra teologiei protestante, aparținîndu-i lui Ernst Bizer.[35] Această legătură dintre credință și auzirea cuvîntului lui Hristos a fost dintotdeauna o componentă a definiției credinței. Făcînd parte din triada credință, nădejde, dragoste prezentată de apostolul Pavel[36], credința, și implicit funcția cuvîntului lui Hristos ca mijloc prin care este trezită și susținută credința, a fost întotdeauna în centrul atenției: „De vreme ce credința este din auzire, iar auzirea prin cuvîntul lui Dumnezeu [*Cum ergo fides sit ex auditu, auditus autem per verbum Christi*]", spune Toma d'Aquino în *Comentarii la Sentențe*.[37] Însă reformatorii, începînd cu Luther, considerau că iubirea creștină autentică depinde de credință și drept urmare, în ciuda identificării dragostei ca fiind „cea mai mare dintre acestea"[38], au atribuit credinței poziția centrală în această triadă, iar cuvîntului lui Dumnezeu i-au atribuit o funcție sacramentală: așa cum sacramentele sînt, în exprimarea lui Augustin un „cuvînt vizibil"[39], tot astfel propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu poate fi numită un sacrament audibil. Astfel Calvin definește „credința ca fiind o cunoaștere a voinței lui Dumnezeu față de noi, înțelese din Cuvîntul lui"[40].

Fecioara Maria este pentru Luther ilustrarea perfectă a acestei teze, primele cuvinte din Magnificat dovedind că „sfințenia sufletului... nu constă în altceva decît în credință curată și simplă". Rezumînd doctrina protestantă a îndreptării prin credință și nu prin fapte, Luther afirmă, pe baza credinței Fecioarei Maria, „că faptele nu aduc altceva decît discriminare,

păcat și discordie, în timp ce numai credința îi face pe oameni evlavioși, uniți și pașnici". Prin urmare „credința și Evanghelia... sînt lucrurile cele mai de preț... pe care nimeni nu trebuie să le piardă"[41]. Căci atunci cînd Fecioara Maria îi spune îngerului Gavriil, „Fie mie după cuvîntul tău [*Mir geschehe, wie du gesagt hast*]"[42], aceasta este mai presus de orice o expresie a credinței ei. Și „numai printr-o asemenea credință a fost ea mîntuită, eliberată de păcat"[43].

Într-o definiție îndrăzneață a credinței — care este într-un fel o anticipare a celebrului *argument du pari* al lui Blaise Pascal, „Trebuie să pariem... și să punem în cumpănă ce cîștigăm și ce pierdem în cazul cînd luăm partea credinței că Dumnezeu există" — Luther afirma în 1522: „Credința nu are nevoie de informații, cunoaștere sau certitudine, ci de o cedare de bunăvoie și de un pariu sincer pe bunătatea lui nesimțită, neîncercată și necunoscută."[44] Totuși, în *Comentariu asupra Epistolei către Galateni*, Luther vorbește cu mai multă însuflețire de căutarea certitudinii: „Acesta este motivul pentru care teologia noastră este sigură: ea ne smulge din noi înșine și ne așază în afara noastră, așa încît noi nu mai depindem de propria noastră putere, conștiință, experiență, persoană sau de propriile noastre fapte, ci depindem de ceea ce este în afara noastră, adică de promisiunea și adevărul lui Dumnezeu, care nu ne pot înșela."[45] Pentru ambele definiții, Luther, asemenea apostolului Pavel, l-a luat pe Avraam drept personaj biblic emblematic pentru această caracteristică a credinței; iar în portretul detaliat consacrat lui Avraam în *Prelegeri despre Geneză*, din 1535–1545, el a insistat mai ales asupra credinței lui Avraam care „i s-a socotit lui ca dreptate"[46]. Însă credința lui Avraam, care l-a făcut să părăsească Urul Caldeii și să se aventureze în necunoscut, ascultînd cuvîntul și promisiunea lui Dumnezeu, iar apoi să fie gata să-și jertfească unicul său fiu, este asemănătoare cu credința Fecioarei Maria, care și ea își dă spre jertfă unicul Fiu. Chiar și în contextul unui atac asupra celor care o preamăresc în exces pe Fecioara Maria și o slăvesc pentru că a știut totul, Luther vorbește despre

ea ca fiind „binecuvîntată și înzestrată cu orice fel de har [*gebenedeyet und hoch begnadet mit allerley gnaden*]" și descrie cum „Dumnezeu a condus-o în așa fel încît au fost multe lucruri pe care nu i le-a dezvăluit" amintindu-ne că „în creștinism nu trebuie să propovăduim nimic cu excepția cuvîntului lui Dumnezeu"[47].

Un aspect fascinant al relației dintre protestantism și cultul Mariei ca Fecioară și Regină l-a reprezentat cultul Elisabetei I ca Fecioară și Regină, numită Gloriana. Așa cum nota Roy Strong, „Cultul Glorianei a fost creat pentru a menține ordinea publică și chiar pentru a înlocui manifestările religioase anterioare Reformei, cultul Fecioarei și al sfinților, cu imaginile lor însoțitoare, cu procesiunile și ceremoniile laice"[48]. Deși unii cercetători o consideră o teorie mai recentă[49], există totuși unele indicii că Elisabeta ar fi invocat această paralelă în mod conștient. „Regina Fecioară de la Walsingham" era numele celei mai venerate imagini a Mariei din Anglia de dinainte de Reformă. Cu toate că a fost distrusă anterior domniei Elisabetei, ea a continuat să fie venerată în secolul al XVI-lea[50]; iar titlul acordat Elisabetei, acela de „Regină Fecioară" pare să fi fost împrumutat de la această imagine. Și Edmund Spenser pare să invoce această paralelă în mod conștient și repetat, precum în *Calendarul păstorului:*

> În cîntu-ți de-argint, slăvită fie divina Eliză,
> Suflet binecuvîntat
> A Virginelor floare, îndelung înflorească
> În logodnă regală.
> Pentru aceea că-i fiica făr' de pată a lui Syrinx,
> Născută din Pan, zeul păstor.
> Grația sa, astfel zămislită
> Din stirpe celestă,
> Nu poate fi atinsă de nici un pămîntesc păcat[51],

aceste ultime trei versuri răsunînd ca un ecou al mariologiei medievale. Iar la începutul unui alt poem al său, *Crăiasa Zînelor*, i se adresează Reginei Elisabeta într-un limbaj similar:

...o, zeiță, dumnezeiască strălucire,
Icoană de har, divină maiestate,
Înaltă doamnă a celui mai măreț dintre ostroave,
A cărei lumină, precum a lui Apollo faclă,
Întreg pămîntul luminează,
Revarsă-n ochiu-mi slab blîndele-ți raze,
Și-nalță ale mele gînduri,
Mult prea umile și prea nevrednice,
Ca să mă poarte spre ființa ta cea glorioasă,
Chezașă-mi este slova chinuită
Spre care, prea-iubit-o, îndreaptă-ți ochii s-o priveşti.[52]

Așa cum în *Paradisul pierdut* John Milton nu putea să nu acorde atenție Evei și Fecioarei Maria ca a Doua Evă[53], tot astfel și în *Paradisul regăsit* Maria trebuia să-și găsească un loc, ca atunci cînd Hristos explică:

De-aceste stăruitoare gînduri, Mama, înțelegîndu-le curînd
Din vorbe în răstimpuri aruncate,
S-a bucurat în sine și mi-a grăit deoparte:
O, fiule, înalte-s ale tale gînduri,
Dară hrănește-le și lasă-le să se avînte
Spre ce tării le vor purta
Sacra virtute și adevăratul merit,
Deși înalte-s ele, făr' de-asemănare.[54]

Așadar, un caz special al „mariologiei protestante" l-a reprezentat locul ocupat de Fecioara Maria în lirica și muzica religioasă, precum și în cultul divin, unele din aceste caracteristici ale Reformei fiind transmise pînă în epoca modernă, așa cum este cazul, menționat într-un capitol anterior, al imnului compus de John A. L. Riley, în 1906, „Voi îngerilor păzitori și voi sfinților"[55]. Într-un alt imn, „Încoronați-L cu multe coroane", scris de Matthew Bridges[56], dar cu adăugiri făcute de alții, Hristos este salutat ca „Rod al Trandafirului mistic, / Lujer al acelui Trandafir", Fecioara Maria fiind astfel numită în protestantism „Trandafirul Mistic", metaforă ce îi fusese atribuită atît în Evul Mediu, cît și în perioada Contrareformei.

În artele plastice ca și în poezie, Fecioara Maria a continuat să fie ilustrată de cei care, din motive doctrinare, nu erau de acord cu modul tradițional de venerare a ei. Așa cum precizează Owen Chadwick, „*Bunavestire* de Fra Angelico, dintr-o chilie a mănăstirii dominicane San Marco din Florența, [este] una dintre cele cîteva picturi care i-au ajutat pe protestanți, ca și pe catolici, să-și amintească de Fecioara Maria cu afecțiune."[57] Relația dintre arta lui Albrecht Dürer și Reformă continuă să fie obiectul unei serioase investigații.[58] Semnificativ pentru tema noastră este ciclul de gravuri în lemn intitulat *Viața Mariei*[59]. Lucas van Leyden a fost colegul și într-un fel ucenicul lui Dürer.[60] Oricare ar fi fost relația acestuia cu Reforma, gravura sa, datînd din 1523, *Fecioara cu doi îngeri* redă perfect conflictul protestant despre care vorbim aici: între o reprezentare dantescă, medievală a Fecioarei Maria ca Regină a Îngerilor (și implicit ca Regină a Cerurilor) și o reinterpretare a imaginii ei în lumina principiilor Reformei, *sola Scriptura, sola gratia* și mai ales *sola fide*, ca o simplă Fecioară din Nazaret, o țărancă smulsă, prin voința lui Dumnezeu, din cursul firesc al unei vieți obișnuite, pentru a-i fi acordat un rol esențial în istoria mîntuirii neamului omenesc.

Paolo și Giovanni Veneziano, *Încoronarea Fecioarei*, 1358.
Copyright The Frick Collection, New York.

12. Mater Gloriosa și Eternul feminin

„Maria partea cea bună și-a ales,
care nu se va lua de la ea."

(Luca 10, 38–42)

Atunci cînd motivele cu adevărat arhetipale și figurile tradiției încetează să mai fie obiectul devoțiunii cu care au fost asociate timp de secole, strălucirea inițială poate uneori să fie cu mult întrecută de gloria pe care o cunosc în amurgul carierei lor. Acest adevăr se aplică în mare parte și în cazul lui Iisus, cînd, printr-un fenomen ce ar putea fi numit agnosticism hristocentric, „respectul pentru instituția Bisericii a scăzut în timp ce venerația față de Iisus a crescut"[1]. Același lucru s-a întîmplat și cu Mama sa. În poezia romantică a secolului al XIX-lea, Fecioara Maria apare învăluită într-o aură care nu este cu nimic mai prejos decît strălucirea ce i-a fost conferită de evlavia populară, speculațiile teologilor sau cultul liturgic. Dacă pentru René Wellek, romantismul este „acea încercare, aparent sortită eșecului și abandonată în epoca noastră, de a identifica subiectivitatea și obiectivitatea, de a împăca omul cu natura, de a reconcilia conștientul cu inconștientul prin poezie, care este „cunoașterea primă și ultimă"[2], atunci William Wordsworth, poetul din a cărui prefață la ediția din 1800 a *Baladelor lirice* au fost luate ultimele cuvinte ale acestei definiții, ilustrează cît se poate de bine situația. „Protestantismul radical" al lui Wordsworth, cum îl numește Geoffrey Hartman[3], a continuat să se manifeste chiar și în *Sonetele ecleziastice*, deși considerate mai conservatoare. Ca protestant, el pare să fie foarte sigur de faptul că: „Din falsă credință a izvorît, și aclamată / De superstiție, s-a răspîndit puterea papală."[4] Cu toate acestea, el se adresează Fecioarei Maria în felul următor:

Mamă! cu sînul feciorelnic nestrăbătut
De cea mai pală umbră a gîndului ispită;
Femeie! deasupra celorlalte preaslăvită,
Eşti singura scăpare a firii noastre întinate;
Mai pură decît spuma plutitoare-n largul mării;
Mult mai străluce decît zările din răsărit
Cînd aurora-i presărată cu trandafiri în vii culori,
Mai luminoasă decît imaculata lună înainte să apună
Pe-albastru ţărm de rai;
A ta Icoană-nvăluie pămîntul.
Iar cei ce caută iertare-şi pleacă genunchiul rugător
Ca-n faţa unei puteri văzute-n care
S-a întrupat tot ce a fost amestecat şi împăcat în Tine:
Dragoste de mamă şi puritate de fecioară,
Dumnezeiesc şi omenesc, celest şi pămîntesc.[5]

Căci dacă Maria este cu adevărat, „celestă", precum şi „pă mînteană", atunci ea poate fi numită Regină a Cerurilo Wordsworth aminteşte aici de „încoronarea Fecioarei", ca a devenit parte integrantă din iconografia Maicii Domnul în secolul al XII-lea, Fecioara fiind de obicei prezentată dreapta lui Hristos. În lumina acestei concepţii, pictorii mai tîrziu îi vor arăta pe Hristos, sau pe Dumnezeu Tat sau întreaga Sfîntă Treime, încoronînd-o pe Fecioară.[6]

În mod similar, Mary Ann Evans, în calitate de traducătoa anonimă în limba engleză a *Vieţii lui Iisus* de David Friedric Strauss, ştia foarte bine că Fecioara Maria şi naşterea fecioa nică ţin deja de domeniul mitului, căci a tradus capitolul re pectiv prin „Istoria zămislirii lui Iisus văzute ca mit"[7]. În mai tîrziu, scriind sub pseudonimul George Eliot, în, prob bil, cel mai bun roman al ei, Tertius Lydgate o caracterizea astfel pe eroina cărţii, Dorothea Brooke Casaubon: „Acea tînără făptură are o inimă largă cît a Fecioarei Maria. Nu gîndeşte deloc la viitorul ei şi şi-ar da jumătate din avere fă a clipi, de parcă nu şi-ar dori nimic altceva pentru sine de un scaun pe care să stea şi să-i privească cu ochii ei limpe pe muritorii care vin să i se închine. Ea are ceva ce n-a

văzut pînă acum la nici o femeie: un izvor de prietenie față de bărbați"; iar puțin mai tîrziu Dorothea este descrisă ca avînd „obraji palizi și pleoape roz asemenea unei *mater dolorosa*" (termen pe care editorul romanului *Middlemarch* s-a simțit dator să îl explice cititorilor americani din secolul al XX-lea, printr-o notă de subsol, ca fiind „un titlu al Fecioarei Maria").[8]

Asemenea pasaje pot fi cu ușurință descoperite la poeții romantici din diferite literaturi naționale, căci, așa cum spune un poet german,

Te văd, Marie, frumos zugrăvită
în mii de imagini;
Și totuși nici una nu te-nfățișează
Cum mi te-nchipuie al meu suflet.
Știu doar, că din clipa aceea
Tumultul lumii s-a stins ca-ntr-un vis,
Și un colț de rai, neasemuit de dulce,
Și-a făcut pe veci sălaș în inima mea.

[Ich sehe dich in tausend Bildern
Maria lieblich ausgedrückt;
Doch keins von allen kann dich schildern,
Wie meine Seele dich erblickt.
Ich weiss nur, dass der Welt Getümmel
Seitdam mir wie ein Traum verweht,
Und ein unnennbar süsser Himmel
Mir ewig im Gemüte steht][9];

ar aceste mii de imagini vin din poezia, muzica și pictura ecolului romantic. Însă nu asupra acestui poet german se va oncentra acest capitol, ci asupra ilustrului său compatriot, ohann Wolfgang Goethe, și mai precis asupra capodoperei *aust*, ca suprem exemplu al continuității Fecioarei Maria în litate de arhetip.[10] Relația lui Goethe cu creștinismul istoric te una complexă. În *Convorbiri cu Goethe în ultimii săi i de viață*, de Johann Peter Eckermann, se menționează că oethe ar fi spus pe data de 11 martie 1832, cu unsprezece e înainte de a muri: „Mintea omenească nu va putea depăși

grandoarea şi atitudinea morală a creştinismului, aşa cum străluceşte el în Evanghelii." Însă din contextul în care a fost făcută această declaraţie rezultă clar că ea nu este nicidecum o afirmare a credinţei ortodoxe şi catolice a Bisericii.[11] Totuşi, asemenea lui Wordsworth, şi Goethe a fost profund fascinat de figura mistică a Fecioarei Maria şi mai ales de statutul ei de Mater Gloriosa şi Eternul Feminin [*das Ewig-Weibliche*]. Căci la fel ca şi *Divina comedie, Faust* începe în Săptămîna Patimilor şi se sfîrşeşte în Paradis cu viziunea Fecioarei Maria şi a Eternului Feminin. Însă înainte de a se manifesta ca Mater Gloriosa în scena finală din *Faust*, ea este mai întîi înfăţişată ca *Mater Dolorosa*.[12] Profund îndurerată, Margareta adresează Fecioarei Maria o rugăciune inspirată din *Stabat Mater Dolorosa*.[13] Cum se va dovedi ulterior, „tînăra care este la început obiectul pasiunii pur senzuale a lui Faust — Margareta — devine în cele din urmă rivala victorioasă a lui Mefisto în lupta pentru sufletul lui Faust."[14] Căci Margaretei i s-a spus că numai prin ridicarea ei în „sferele înalte" ale slavei va putea atinge şi Faust aceste sfere ale slavei cereşti.[15]

Aceste cuvinte sînt adresate unei pocăite, cîndva numită Margareta de către Mater Gloriosa, văzută ca mîngîietoare a celor care, asemenea Margaretei, au fost „uşor duse în ispită" şi „greu de mîntuit", dar care sînt acum „pocăitele ce milă cer"[16]. Corul pocăitelor îşi îndreaptă privirea către Mater Gloriosa, preamărind-o: „Tu zbori în zarea din veci, strălucita!" şi rugînd-o: „Ascultă-ne rugarea, tu, neasemuita, cu har dăruita!"[17] Ea este „cu har dăruita", cum o numeşte îngerul Buneivestiri atunci cînd i se adresează: „Bucură-te, ceea ce eşti plină de har, Domnul este cu tine [*Ave, gratia plena, Dominus tecum*]."[18] Pocăitele „milă cer", iar prin harul şi puritatea ei, păcatul lor este curăţat. Însă Mater Gloriosa nu aduce numai vindecarea patimilor individuale ale acestor pocăite sau împăcarea conflictelor din sufletul lui Faust; aşa cum s-a spus despre termenii teologici folosiţi în această scenă, „este greşit să-i interpretăm în sensul strict al terminologiei bisericeşti, însă în acelaşi timp am forţa lucrurile dacă am exclude complet

această posibilitate"[19]. Nu numai că „persoanele distincte ale Margaretei-Galateei-Elenei sînt acum integrate în unica persoană a Mariei „Maica Domnului"[20], dar prin aceste „ecouri" ale unor teme ce se regăsesc pe întreg cuprinsul operei, titlurile care îi sînt atribuite Fecioarei Maria în scena finală realizează o nouă sinteză a elementelor disparate, nu prin negarea lor, ci prin ridicarea lor la nivelul sublimului, ceea ce ilustrează perfect „acea fuziune dintre convingerile păgîne şi cele creştine în care Goethe... şi-a găsit propria sa împăcare religioasă"[21].

Aceste titluri sînt prezentate de Doctor Marianus, a cărui importanţă pentru deznodămîntul tragediei este foarte bine rezumată de Cyrus Hamlin: „Ca personaj sublim, opus imaginii lui Doctor Faustus din camera de studiu de la începutul tragediei, acest devotat mistic al Fecioarei reprezintă nivelul cel mai înalt al desăvîrşirii duhovniceşti posibil de atins în sfera umană. Din punct de vedere tematic el poate fi comparat cu Nereu în devoţiunea lui faţă de Galateea în scena finală din «Noapte Walpurgică Clasică». Prin Doctor Marianus tema Eternului Feminin este reintrodusă în *Faust* în cea mai pură formă tradiţională."[22] Doctor Marianus prezintă aceste titluri laolaltă, în ultimele două versuri ale odei prin care este introdus imnul transcendental din final. El se adresează mai întîi pocăitelor: „La salvatoare privire, / Blînd căindu-vă, priviţi, / Spre-a deprinde-n mulţumire / Soarta celor fericiţi /", iar apoi îşi îndreaptă rugăciunea către Mater Gloriosa: „Orice gînd, mai pur, se-nclină / Slujindu-te în tării! / *Fecioară, Mamă, Regină, Zeiţă* / îndurătoare fii!"[23] Această acumulare de titluri este un procedeu frecvent în tragedia lui Goethe.[24] Cele patru titluri sînt anticipate într-o altă odă a lui Doctor Marianus: „Miez al Eterului / În coroana de stele, / Regina Cerului / Luceşte-ntre ele / Doamnă a Lumii, Chip Nestins."[25] Iar mai departe: „Fecioară-n cel mai pur / Sens, Regină-Mamă, / Te-am ales noi în azur, / Zeilor de-o seamă."[26] O imploră: „Tot ce-n pieptu-mi de bărbat / Lin şi grav mă-ncîntă, / Să te-ntîmpine curat / Cu iubire-sfîntă"[27] şi o roagă: „Lasă-mă prin haina / Cortului de cer întins / Să-ţi contemplu taina."[28] Prin astfel de rugăminţi stăruitoare, imagini de felul: „în

pieptu-mi de bărbat", „cu iubire" sau chiar „iubire pătimaşă"[29], care s-au manifestat în evoluţia lui Faust de-a lungul operei, sînt ridicate aici la nivelul Fecioarei Maria, al Fiului ei Hristos şi în cele din urmă pînă la nivelul lui Dumnezeu Tatăl din cer (unde se desfăşoară acest „epilog în cer, paralel cu „Prologul din Cer"[30], fără să mai aibă loc vreo acţiune în cer între aceste două scene).

„În soteriologia, ca şi în etica piesei lui Goethe", sugerează un comentator, „dragostea, şi nu egoismul, este principalul instrument al Harului şi valoarea supremă."[31] Puterea mîntuitoare a iubirii celor trei — Fecioara Maria, Fiul ei Iisus Hristos şi Dumnezeu Tatăl — este anticipată în mod explicit de Pocăita Cîndva Numită Margareta pe cînd era pe pămînt şi se ruga în faţa „statuetei reprezentînd-o pe Mater Dolorosa", parafrazînd poemul medieval *Stabat Mater Dolorosa*: „Ah vină / Adînc-îndurerat-o, şi te-nclină / Mîngîietoare peste chinul meu! / Cu inimă pătrunsă, / De spade străpunsă [Luca 2, 35] / Te uiţi cum moare fiul tău. / Spre Tatăl priveşti, / În suspine-nveleşti / Durerea ta şi chinul lui cel rău."[32] Iar acum, în final, participînd la graţia şi gloria cerească, se roagă Fecioarei Maria încă o dată. Rugăciunea ei „este transpusă în cheie luminoasă"[33] şi nu se mai îndreaptă către Mater Dolorosa, ci către Mater Gloriosa: „Înclină-ţi, înclină / Fără seamăn senină, / Cu belşug de lumină / Milosul chip spre-al meu desfăt! / Iubitu-mi de-altădată, / Acuma fără pată, / Se-ntoarce îndărăt."[34] Contrastul puternic, dar şi legătura profundă, dintre Margareta, femeia decăzută, pe care însuşi fratele ei o numeşte „desfrînată" şi Maria „Fecioară-n cel mai pur sens"[35] devine subiectul rugăciunilor celor trei Femei Pocăite în numele Margaretei, potrivit principiului *a maiori ad minus*, de la cel mare către cel mic: „Tu, ce-alături dai priinţă / Păcătoaselor să-ţi vie, / Şi cîştigul prin căinţă / Îl înalţi în veşnicie / ceea ce s-a întîmplat în cazul celor trei în ciuda gravităţii păcatelor lor / Sufletului bun, tu Blîndo, / Ce-a greşit numai o dată, / Vina sa necunoscînd-o / Dă-i iertarea ta curată!"[36] Dacă pînă şi ele au primit iertarea, atunci Margareta, care „a greşit numai o dată", în mod sigur se cuvine s-o primească.

Era necesar ca această rugăciune către Fecioara Maria a celor trei Pocăite, în numele Margaretei, să se refere în detaliu la lucrarea mîntuitoare a lui Hristos, care totuşi, „în mod semnificativ, nu apare şi nu este invocat" într-o manieră directă nici măcar aici.[37] Cînd Mefisto spune pe un ton batjocoritor că Margareta „Nu-i cea dintîi", se pare că el face aluzie la un caz real petrecut la Frankfurt în 1771.[38] Însă reacţia lui Faust faţă de această batjocură este explozivă, făcînd referire la „răscumpărarea vinii" prin moartea lui Hristos: „Nu-i cea dintîi / — Ce jale! ah, ce jale! de necuprins cu sufletu-omenesc / Căci nu numai o singură fiinţă s-a pierdut în beznele unei asemenea nenorociri; iar cea dintîi care s-a zvîrcolit în chinurile morţii, vai! n-a făcut destul pentru-a răscumpăra şi vina celorlalte în faţa Celui — pururi iertător!"[39] Căci Mefisto s-a temut întotdeauna de cruce.[40] La prima lor întîlnire ostilă, Faust îl întîmpină pe Mefisto cu crucifixul şi moartea lui Hristos, pe care îl descrie ca pe „Cel-fără-izvor, / Inexprimatul, / Prin toate-cerurile-curgător, / Pe-nedrept-sulițatul" pe cruce.[41] Iar acum, în faţa Mariei ca Mater Gloriosa, fiecare din cele trei pocăite îşi intonează litania, făcînd referire la persoana lui Hristos, la viaţa şi moartea sa.[42]

Prima dintre ele este Mulier Peccatrix.[43] În tradiţia exegetică, dar nu şi în textul evanghelic, ea a fost identificată cu Maria Magdalena[44], fiind acea Marie despre care se spune în *Dies Irae*, cîntat la slujba de înmormîntare a mamei Margaretei: „Cel ce ai iertat-o pe Maria şi ai ascultat rugămintea tîlharului, tu eşti nădejdea mea." Totuşi, în mod surprinzător, această rugăciune, ce exprimă o deplină încredere în iertarea divină, este omisă din *Dies Irae* care este cîntat în scena respectivă din Partea întîi a tragediei, însă răsună aici, în Partea a doua. Parafrazînd Evanghelia, Magdalena îşi întemeiază rugăciunea pe afirmaţia lui Hristos: „Iertate sînt păcatele ei cele multe, căci mult a iubit"[45], adresîndu-se Fecioarei Maria: „Pe iubirea ce vărsat-a / Lacrimi, ca balsam văpăii / Pentru Fiul tău, cînd — roată — / Îl huleau toţi fariseii; / Pe ulciorul plin ce-i dete / Dulci arome-n strop cuminte, / Şi pe gingaşele plete / Ce-au zvîntat picioare sfinte."[46] Cea de-a doua este Mulier Samari-

tana, care l-a întîlnit pe Hristos lîngă fîntînă.[47] Ea transformă „fîntîna unde-şi strînse / Mai demult Avram cioporul" şi „ulcioru-n care-şi stinse / Buzele Mîntuitorul" într-o alegorie a „izvorului pur şi darnic / Ce ţîşnind acolo sprinten, / Veşnic viu, adapă harnic / Lumile de pretutindeni"[48]. Iar a treia este Maria Aegyptica, care nu este menţionată în Noul Testament, ci în *Acta Sanctorum*, unde este relatată convertirea ei în timpul unui pelerinaj la Mormîntul Sfînt în Ierusalim, „sfinţitul loc în care-a fost Iisus înmormîntat", precum şi „căinţa ce-n pustiu o am trăit ani patruzeci"[49]. Deşi se pare că „potrivit concepţiei exprimate în scenele finale, Hristos este cel care îi va elibera sufletul lui Faust din iad, după victoria asupra lui Lucifer"[50], Hristos nu apare totuşi în mod direct şi nici nu îi sînt adresate personal rugăciuni. Aceste referiri la istoria lui Hristos sînt invocate într-o rugăciune către Maria pentru sufletul Margaretei — rugăciune ce aminteşte de cea a lui Bernard de Clairvaux din ultimele cîntări ale Paradisului lui Dante, unde Fecioara Maria este descrisă ca fiind „chipul ce-atît de mult se-aseamănă cu-al lui Hristos"[51].

Însă ea este numită „Fecioară" — iar apoi „Mamă", ceea ce poate fi considerat un ecou al simbolului „panteist" al Mamelor din Partea a doua, căci tema Naturii ca Tot apare aici, în scena finală din *Faust*. Astfel mîntuirea este văzută ca avînd loc în mijlocul acestui Tot[52], care este indisolubil legat de „ceea ce-n pieptu-i de bărbat, lin şi grav îl încîntă" pe Doctor Marianus, pentru a o „întîmpina curat, cu iubire sfîntă" pe Fecioara Mamă[53]. Forţele naturii sînt, potrivit lui Pater Profundus, „crainicii Iubirii, ce vestea Eternei creaţiuni aduc"[54]. Nu pare nici o exagerare să afirmăm că „această Natură transfigurată devine o metaforă a iubirii. Este unica temă din finalul tragediei *Faust*"[55]. Şi tot astfel cum aceste forţe ale unei Naturi transfigurate se manifestă pretutindeni, oferind însă continuitate şi stabilitate, „la fel puternica Iubire / Susţine tot ce-a plăsmuit"[56], ceea ce aminteşte din nou de *Paradisul* lui Dante, de data aceasta chiar de ultimul său vers: „Iubirea ce roteşte sori şi stele"[57], precum şi de cuvintele lui Dumnezeu adresate îngerilor în Prolog în Cer: „Tot ce devine,

pe lucrează-n veci şi-i viu, / Vă-nfăşure în gingaşă iubire", sau de „sărutul dragostei cereşti" din anii de tinereţe ai lui Faust.[58] Rugăciunea lui Pater Profundus este precedată de cea a lui Pater Ecstaticus, care începe astfel: „Arde-n veci de har / Lanţ al Iubirii jar"[59] şi se încheie cu o altă aluzie la acel Tot, pe care însă dragostea veşnică îl transcende: „Deşertăciunile / Stingă-şi tăciunile, / Ardă, sîmbur de stea / Veşnică, Dragostea."[60] Iar prin această transcendere se împlinesc aspiraţiile ştiinţei lui Faust şi panteismul său, pentru care „Vremelnic-sensibilul / Doar ca simbol survine", simbol a ceea ce dăinuie[61]; şi aceasta este Maria, nu numai ca Fecioară, ci şi ca Mamă şi ca Etern Feminin.[62]

Eternul Feminin, Fecioară şi Mamă, mai este numit Regină şi Zeiţă[63], ilustrînd astfel împlinirea aspiraţiilor politeismului poetic al lui Faust şi mai ales a tipologiei reprezentate de Leda, Galateea şi Elena din Troia. Leda apare într-o viziune ca Regină.[64] Elena este şi ea numită Regină[65], chiar şi atunci cînd este identificată ca victimă sacrificată.[66] Alteori este numită „Măreaţa Regină"[67]. Faust vorbeşte despre ea ca fiind Regina a cărei săgeată l-a nimerit[68] şi „Stăpînă te recunosc, căci e destul să-apari / Şi cucereşti avuturi şi domnie"[69]. Elena însăşi îşi spune Regină. Titlul de Zeiţă, atribuit Mariei la sfîrşitul tragediei, este folosit anterior şi pentru alte zeităţi cum ar fi: Soarele, Luna, Nike, Galateea şi Mamele.[70] Totuşi pentru Faust, Elena este cea mai demnă de a purta acest titlu, căci „Ochii-i, pe zei doar neorbind, suprema slavă" şi de aceea Faust porunceşte „Raiuri de viaţă fără viaţă îi înalţă"[71].

Însă atunci cînd îi apare aievea, revenind la viaţă din negura Antichităţii Clasice, îi spune: „Ţie îţi datorez izvorul acţiunii şi chintesenţa pasiunii. Ia-mă deodată-adorator, şi serv, şi paznic."[72] Poetul, vorbind pentru Faust şi pentru toţi cei prezenţi, îşi exprimă „adoraţia" faţă de Elena, atunci cînd, privind-o cum îl sărută pe Faust pentru prima dată, o descrie ca pe o Zeiţă. Atunci cînd îl îmbrăţişează pe Faust pentru ultima oară şi dispare, iar hainele şi vălul ei rămîn în braţele lui, Phorkyas îi spune să păstreze veşmîntul, căci: „Zeiţa nu mai e, pierdută ţi-e, dar el dumnezeiesc e."[73] Viziunea figurilor

feminine, „zeiești" de care are parte Faust — urmată imediat de viziunea unui „chip vrăjit, de mult pierdut al tinereții, dar sublim", care pare să se refere la Margareta — poate fi considerată ca o anticipare a scenei finale: „Da și nu mă-nșel deloc / Ca-ntins pe perne care-n soare strălucesc, / Măreț luînd chip feminin, parcă de zeu, / Îl văd Junonei, Ledei și Elenei e / La fel, cînd dulce — maiestuos se-nvolbură."[74] Căci, pentru Faust, Elena este „unicul dor mistuitor" și chiar mai mult „suprema slavă, zeilor de-o seamă; / Lîngă-obrazu-i răsfățat / Chiar și soarele-a-nghețat /, Lîngă-al feței har unic / Gol e totul, și nimic"[75]. „Zeilor de-o seamă" este epitetul folosit în scena finală și de către Doctor Marianus cu referire la Fecioara Maria.[76] Purtînd titlul de Regină și Zeiță, Fecioara devine împlinirea sublimă a viziunii lui Faust, a chipului feminin, parcă de zeu, ce se-aseamănă Junonei, Ledei și Elenei de la începutul actului al patrulea din Partea a doua, iar purtîndu-l pe cel de mamă, devine împlinirea viziunii Naturii ca Maică, de la începutul Părții întîi. Titlul acordat Fecioarei de către Doctor Marianus, atunci cînd o numește Suprema Suverană a Lumii, pare să reunească și el aceste două motive.[77] În mod ironic, dar sublim se împlinește astfel, din punct de vedere escatologic, previziunea lui Mefisto după ce Faust bea licoarea magică în Bucătăria Vrăjitoarelor: „Orice femeie o Elenă-ți va părea", numai că acum femeia pe care o vede nu este Elena, ci Maria; după ce trece „de la Margareta și Elena prin Sofia, cunoscînd suprema împlinire afectivă, ajunge la Maria, care, centrul umanității fiind, îl conduce chiar spre miracolul misterului"[78].

Astfel mîntuirea lui Faust este asigurată, căci, asemenea Băieților Fericiți, și el este chemat: „Mergeți spre mai 'nalte sfere, / Creșteți, nevăzut, mereu."[79] Acest îndemn „mergeți spre mai înalte sfere" indică aceeași direcție ascendentă ca și ultimele cuvinte ale tragediei, care celebrează Realitatea Ultimă în relația ei cu ceea ce plutește în aparențe schimbătoare, viziunea transcendentă a Mariei făcînd această căutare sublimă. Căci „Vremelnic-sensibilul / Doar ca simbol survine; / Aici intangibilul / Evidență devine; / Aici genuinul / Nerostibil s-a spus; / Etern-Femininul ne / Trage în sus"[80].

13. Femeia înveşmîntată cu soarele

„Iar în zilele din urmă, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste tot trupul şi fiii voştri şi fiicele voastre vor prooroci şi cei mai tineri ai voştri vor vedea vedenii şi bătrînii voştri vise vor visa."

(Fapte 2, 17, Joil 3, 1)

Deşi cîntecele religioase afro-americane, care dezvăluie o profundă asemănare între experienţa sclavilor din America de Nord şi istoria evreilor, conţin relativ puţine referiri la Fecioara Maria, aceasta datorîndu-se probabil faptului că majoritatea bisericilor sclavilor erau protestante şi nu romano-catolice, totuşi, în mod surprinzător, Fecioara Maria este numită într-unul din aceste *spirituals*, „acea femeie înveşmîntată cu soarele şi luna sub picioarele ei"[1]. Atribuirea Fecioarei Maria a acestui titlu preluat din cuvintele Apocalipsei, „Şi s-a arătat din cer un semn mare... o femeie înveşmîntată cu soarele [*mulier amicta sole*] şi luna era sub picioarele ei şi pe cap purta cunună din douăsprezece stele" este caracteristică mai curînd tradiţiei romano-catolice decît celei protestante în ceea ce priveşte interpretarea Noului Testament.[2] Mai precis, el a fost folosit pentru a justifica şi valida apariţia, nu numai în cazul autorului Apocalipsei, ci şi al altor vizionari de mai tîrziu, a aceluiaşi „semn din cer" şi a Fecioarei Maria ca „femeia înveşmîntată cu soarele". De-a lungul secolelor au fost relatate mii de asemenea apariţii ale Fecioarei, începînd cu cea din Apocalipsă. Printre primele apariţii se numără cea din secolul al IV-lea, despre care aflăm dintr-o predică cuprinsă în biografia lui Grigorie Taumaturgul, scrisă de teologul şi misticul Grigorie de Nyssa.[3]

În ciuda autorităţii sfîntului şi teologului care a relatat despre această apariţie, ea nu a primit niciodată recunoaşterea oficială a Bisericii. De fapt, deşi impresia generală în rîndul criticilor este că Biserica acceptă asemenea apariţii, împreună cu alte superstiţii, pentru a-i atrage pe naivi[4], istoria receptării

lor demonstrează că, dimpotrivă, „Biserica este foarte precaută în privința aparițiilor, acordîndu-le un statut inferior, întrucît ele sînt semne care ajung la noi prin intermediul simțurilor și ca atare pot fi simple iluzii ale propriei noastre subiectivități"[5]. Aceasta este părerea lui René Laurentin, o autoritate marcantă în istoria aparițiilor Fecioarei Maria, a cărui ediție critică de documente privind aparițiile de la Lourdes din 185 cuprinde mărturii indispensabile pentru întreaga istorie a aparițiilor Fecioarei.[6] Într-un catalog publicat în 1962 al aparițiilor recunoscute de Biserică a fi demne de încredere, dintr-un număr imens de relatări individuale sau colective, sînt selectate doar zece și prezentate în ordinea cronologică a producerii lor (care nu corespunde întotdeauna cu ordinea cronologică a recunoașterii lor oficiale)[7]:

9–12 decembrie 1531: la Guadalupe, Mexic, Fecioara i s-a arătat lui Juan Diego[8];
17 noiembrie 1830: la Paris, călugăriței Catherine Labouré[9];
19 septembrie 1846: în localitatea La Salette din Alpii Francezi, lîngă Grenoble, lui Maximin Giraud și Mélanie Calvat[10];
11 februarie–16 iulie 1858: la Lourdes, Franța, lui Bernadette Soubirous[11];
12–13 ianuarie 1866: la Filippsdorf, acum în Republica Cehă, Magdalenei Kade;
17 ianuarie 1871: la Pontmain în Bretagne;
8 iulie 1876: la Pompei, Italia;
13 mai–13 octombrie 1917: la Fátima, Portugalia, unor copii, Lucia, Francisco și Jacinta[12];
29 noiembrie 1932–3 ianuarie 1933: la Beauraing, Belgia[13]; și
15 ianuarie–2 februarie 1933: la Panneux, Belgia, lui Marie-tte-Beco.[14]

Dintre toate acestea, cele mai celebrate și asupra cărora vom insista în continuare sînt aparițiile de la Guadalupe, Lourdes și Fátima. Dintre cele care nu au obținut recunoașterea Bisericii, cea mai cunoscută este probabil seria de aparții care a început pe data de 3 iulie 1876 la Marpingen, în Germania, cînd Fecioara Maria li s-a arătat unor fetițe: Katharina Hu-

Viziunea lui Juan Diego, gravură, ediția din 1685 a operei lui Luis Becerra Tanco, *Felicidad de Mexico en el Principio, y Milagroso Origen, que Tubo el Santuario de la Virgen Maria N. Señora de Guadalupe* (Special Collections, University of Arizona Library, Tucson).

bertus şi sora ei, Lischen Hubertus, Susanna Leist, Margaretha Kunz şi Anna Meisberger.[15]

Toate aceste apariţii din epoca modernă au anumite trăsături în comun. Studiind cazul de la Marpingen, istoricul David Blackbourn a identificat „toate elementele unei apariţii moderne clasice", după modelul celei de la Lourdes: „Simplitatea umilului vizionar, transmiterea unui mesaj, scepticismul iniţial al preotului paroh, reacţia ostilă a autorităţilor civile, presupuse vindecări miraculoase şi în cele din urmă crearea unui cult oficial de către Biserică"[16], ultimul element fiind desigur absent în cazul viziunilor de la Marpingen din 1876.

Marea majoritate a celor cărora li s-a arătat Fecioara Maria între anii 1830 şi 1930[17], perioadă ce ar merita să fie numită marele secol al apariţiilor Fecioarei, nu au fost membri ai elitei societăţii, ci mireni şi ţărani.[18] Acest fapt a fost interpretat ca o împlinire a profeţiei din Magnificat: „Făcut-a tărie cu braţul Său, risipit-a pe cei mîndri în cugetul inimii lor. Coborît-a pe cei puternici de pe tronuri şi a înălţat pe cei smeriţi. Pe cei flămînzi i-a umplut de bunătăţi şi pe cei bogaţi i-a scos afară, deşerţi"[19], ceea ce constituie un contrast cu situaţia din Evul Mediu, cînd Fecioara Maria s-a arătat unor profesionişti ai credinţei şi credincioşi de profesie (ceea ce este valabil, în lista prezentată, şi pentru cazul călugăriţei Catherine Labouré din 1830), unii dintre aceştia, ca spre exemplu Sfînta Brigitta a Suediei, provenind din clasele înalte ale societăţii. Însă cînd, la 13 mai 1946, mai mult de 700 000 de pelerini, aproape o zecime din populaţia Portugaliei, s-au adunat la Fátima în cinstea Fecioarei Maria, Regina Păcii, ca să-i aducă mulţumire pentru sfîrşitul celui de-al doilea război mondial, cei ce s-au închinat Fecioarei erau, aşa cum au fost şi de-a lungul celor treizeci de ani de la apariţia din 1917, „femei de serviciu, chelneri, tineri şi bătrîni, bogaţi şi săraci, tot felul de oameni (însă cei mai mulţi dintre ei erau umili, desculţi, muncitori cu familiile lor)"[20]. Oricare ar fi explicaţia pentru această favorizare a săracilor şi a oamenilor simpli, fie că este vorba, aşa cum au pretins unii critici, ca Emile Zola[21], despre puterea de manipulare a Bisericii asupra ignoranţei invinci-

bile a maselor neinstruite, care va putea fi însă anihilată prin educație și știință, fie că este vorba, așa cum susțin unii apărători, despre predilecția Fecioarei Maria pentru cei ce sînt la fel ca ea[22], oricum atît reacția inițială față de viziuni cît și controversa care a urmat au reflectat uneori un caz aproape livresc de „luptă de clasă", în interpretarea căreia susținătorul ei cel mai fervent, el însuși proletar, a luat apărarea proletariatului, deși disprețuia asemenea manifestări spirituale ale claselor de jos, considerîndu-le „opium pentru popor".

Evenimentele legate de apariția Fecioarei de la Guadalupe în 1531 au pus în evidență tensiuni ce dovedesc existența nu numai a unei lupte de clasă ci și a unui conflict rasial, precum și a altuia privind sincretismul religios.[23] Căci Juan Diego era indian, iar cei care inițial au refuzat să recunoască veridicitatea relatării lui erau caucazieni.[24] După cum se afirmă într-o lucrare inspirată din teologia eliberării a secolului al XX-lea, în polemica privitoare la *Nuestra Señora de Guadalupe*, „albii trebuie să recunoască misiunea indianului. Cuvîntul indianului se află în centrul atenției, misiunea lui fiind aceea de a fi recunoscut de albi. În această luptă indianul este sigur că se bucură de sprijinul Fecioarei"[25]. Cercetarea dezvoltării cultului Fecioarei de la Guadalupe de către antropologi a relevat o strînsă legătură între acest cult și condiția populației băștinașe indiene sub dominația colonială spaniolă[26], Fecioara devenind un simbol al opoziției indienilor față de transformarea țării lor în „Noua Spanie", precum și al rezistenței conștiente a femeii împotriva dominației patriarhale reprezentate de conchistadorii și misionarii spanioli.[27] Acest conflict a prilejuit, judecînd după locul apariției, identificarea Fecioarei cu o zeitate feminină locală pe care misionarii creștini spanioli au încercat să o alunge, dar care acum se pare că s-a întors la indienii convertiți sub înfățișarea împrumutată a Maicii Domnului.[28] Totuși chiar și în această situație s-a manifestat o anumită ironie a sorții. Însuși numele „Guadalupe", atît de strîns legat de cauza indienilor din Mexic, încît Fecioara a fost numită „stindardul neoficial, de suflet al mexicanilor"[29], nu e un cuvînt indian, ci este de origine spaniolă, fiind numele

unui locaș închinat Fecioarei Maria din provincia spaniolă Cáceres cu mult înainte ca Juan Diego să o fi văzut pe *Nuestra Señora de Guadalupe*; importanța deosebită acordată Fecioarei în Spania în această perioadă este dovedită de numeroasele ei apariții în Evul Mediu și în epoca premodernă și este ilustrată de statuile ei baroce.[30] Însă prin identificarea ei cu populația băștinașă și cu cei asupriți de aici și de pretutindeni, Fecioara Maria de la Guadalupe a devenit, după cum spune poetul Octavio Paz, „maica Mexicului"[31] și un „simbol național mexican."[32] Titlul ce i-a fost acordat, „Maica Domnului, Maica Americilor"[33], rezumă foarte bine acest dublu rol pe care a ajuns să-l joace Fecioara Maria, toate aceste teme regăsindu-se în poeziile ce i-au fost închinate.[34]

În unele cazuri cînd s-a arătat, Fecioara a fost tăcută, chiar enigmatică. Însă de cele mai multe ori ea a comunicat un mesaj, mai întîi vizionarilor și apoi Bisericii și lumii întregi. Uneori, cum e cazul celui „de-al treilea mesaj" al Fecioarei de la Fátima[35], acest mesaj era transmis în secret, urmînd să fie devăluit atunci cînd se va dovedi necesar, ceea ce a condus la speculații privind conținutul mesajului secret și data cînd acesta va putea fi făcut public. Mesajele politice ale Fecioarei au atras cel mai mult atenția atît în presa de largă audiență, cît și în literatura de specialitate. Prin simplul fapt că s-a arătat unui băștinaș indian și nu unui cuceritor spaniol, Fecioara de la Guadalupe a devenit un simbol național mexican, jucînd un rol hotărîtor în „formarea conștiinței naționale mexicane."[36] Însă și în alte cazuri, precum cele de la Lourdes, Fátima sau Marpingen, Fecioara a intervenit într-un mod explicit, printr-un mesaj, în treburile politice ale timpului respectiv. La Lourdes, „Maria, izbăvitoarea bolnavilor și păcătoșilor, putea foarte bine să fie Maria salvatoarea Franței catolice. Prin Imaculata Concepție, Fecioara l-a înfrînt nu numai pe Satan, ci și legiunile republicane și ideile materialiste. Regina Cerurilor devine și Regina Franței, sau cel puțin simbolul «adevăratei Franțe». Iar prin tinerețea ei și veșmintele simple pe care le poartă, se identifică cu cei tineri, săraci și umili, fiind cu adevărat un

simbol unificator ce îi putea ajuta pe francezi să depășească diferențele de clasă și deosebirile regionale."[37]

În mod similar, cînd, cu ocazia celei de-a douăzeci și cincea aniversări a apariției Fecioarei la Fátima, papa Pius al XII-lea s-a adresat poporului portughez în 1942, la jumătatea celui de-al doilea război mondial, el a făcut o legătură directă între apariția ei din 1917, în timpul primului război mondial, și criza prin care treceau în acel moment, în timpul unui alt război mondial: „Cu cît este mai multă îndurare pentru care îi mulțumim astăzi Fecioarei de la Fátima cu atît este mai mare încrederea pe care ne-o punem în Ea pentru viitor, cu cît o simțim mai aproape de noi, protejîndu-ne sub mantia Ei de lumină, cu atît pare mai tragică, prin contrast, soarta atîtor națiuni sfîșiate de cel mai mare dezastru din istorie... Acum mai mult ca niciodată, numai nădejdea în Dumnezeu ne mai poate salva și rugăciunea Fecioarei în calitate de Mediatrix."[38] Însă pentru mulți dintre aceia care au trecut prin cumplitele încercări ale celor două războaie mondiale, inclusiv Biserica ce a trecut prin multe războaie de-a lungul istoriei, deznodămîntul celui de-al doilea război mondial s-a dovedit a fi încă și mai amenințător. Dominația Europei Răsăritene, incluzînd nu numai țări ortodoxe precum Rusia, Serbia și Bulgaria, ci și țări romano-catolice precum Polonia, Croația și Lituania, de către o putere militară și o ideologie politică mai ostile creștinismului și religiei în general chiar decît Revoluția Franceză, i-a preocupat foarte mult pe conducătorii romano-catolici. Și s-a văzut că a preocupat-o și pe Fecioara de la Fátima care s-a arătat chiar în anul izbucnirii Revoluției Ruse. În 1967, cînd a venit să se închine Fecioarei Maria la Fátima, cu ocazia aniversării a cincizeci de ani de la apariție, papa Paul al VI-lea a declarat: „Întreaga lume se află în pericol. De aceea ne-am adunat aici la picioarele Reginei Păcii pentru a-i cere darul lui Dumnezeu care presupune intervenția lui divină, bună, milostivă și tainică."[39]

Totuși insistența asupra mesajelor politice ale Fecioarei i-a condus cîteodată pe unii jurnaliști și istorici mult prea laici

la un reducționism care ignoră rolul Maicii Domnului în dezvoltarea doctrinară a mesajului Bisericii. Mai presus de orice, ea a fost văzută ca intervenind în sprijinul acestei dezvoltări doctrinare atunci cînd doctrina respectivă se referea în mod particular la propria ei persoană. În următoarele două capitole ne vom referi la două din cele mai importante trei „noi" doctrine ce au fost definite de Biserica romano-catolică în epoca modernă: dogma imaculatei concepții a Fecioarei Maria din 1854 și dogma înălțării cu trupul la cer a Fecioarei Maria din 1950. (Cea de-a treia este dogma infailibilității Papei promulgată de Primul Conciliu de la Vatican în 1870, cel puțin parțial pentru a justifica acțiunea papei Pius al IX-lea din 1854.) Pentru a întări prima dintre aceste dogme Fecioara Maria a apărut doar cîțiva ani mai tîrziu la Lourdes și i-a spus lui Bernadette Soubirous (în propriul ei dialect): „Eu sînt Imaculata Concepție."

Dat fiind conservatorismul mesajelor politice și religioase transmise de Fecioara Maria, pare surprinzător că reacția oficială la toate nivelurile nu a fost imediat entuziastă. De fapt, Biserica a tratat cu multă precauție aceste evenimente, stabilind de-a lungul anilor o serie de criterii doctrinare și pastorale pentru a deosebi adevărul de iluzie.[40] Ceea ce Blackbourn numește „scepticismul inițial al parohului [și] reacția ostilă a autorităților civile"[41] este un loc comun în cazul relatărilor despre aparițiile Fecioarei.[42] Ceea ce impresionează în mod deosebit legat de aceste relatări, inclusiv cea a lui Juan Diego și cea a Bernadettei, este reacția negativă atribuită parohului local și magistraților locali.

Asemenea reacții venite din partea clerului și a autorităților locale transformă profunda ambiguitate a acestui fenomen al aparițiilor Fecioarei într-o sabie cu două tăișuri, servind drept armă în luptele de ariergardă ale Bisericii împotriva dușmanilor ei moderni. Franța lui Voltaire și Diderot trebuie să fi fost privită de toată lumea la sfîrșitul secolului al XVIII-lea ca un centru de iradiere a raționalismului și ateismului. Însă tocmai acestei Franțe dominate de ateism și raționalism i s-a adresat în repetate rînduri Fecioara în secolul următor, prin călugărița

Catherine Labouré la 17 noiembrie 1830 în Paris, prin Maximin Giraud și Mélanie Calvat la 19 septembrie 1846 în localitatea La Salette, și mai ales prin Bernadette Soubirous între 11 februarie și 16 iulie 1858 la Lourdes. Avem motive să credem că nici apărarea intelectuală a revelației creștine prin luarea apologetică a teologiei romano-catolice din secolul al XIX-lea, inclusiv renașterea apologeticii filozofice tomiste, nici apărarea politică a Bisericii instituționale și a prerogativelor ei împotriva anticlericalismului epocii nu au avut eficiența, în special în rîndul oamenilor simpli, pe care le-au avut aparițiile Fecioarei Maria. De aceea s-a spus pe drept cuvînt că „Roma este capul Bisericii dar Lourdes este inima"[43]. Însă aici se află și o mare parte din ambiguitatea aparițiilor Fecioarei. Autoritatea preotului paroh în confesional și chiar solemnitatea săvîrșirii Mesei în sfîntul altar par nesemnificative atunci cînd sînt comparate cu apariția personală a nimeni alteia decît Maica Domnului și activitatea ei care continuă în grota din Lourdes. Așa cum în perioada Reformei vînzarea de indulgențe papale de către predicatorii ambulanți amenința să submineze administrarea sacramentului penitenței la nivelul parohiei, tot astfel unui preot paroh din Franța secolului al XIX-lea putea foarte bine să-i displacă amestecul în slujba sa a „iluziilor" unor copii care pretind că au văzut-o pe Sfînta Fecioară.

Pentru multe dintre locașurile închinate Fecioarei în urma aparițiilor ei, cel mai important aspect era miraculosul, alături de mișcarea de masă a pelerinilor atrași în primul rînd de acest element miraculos. Calitatea de miracol se aplica mai întîi viziunilor atribuite unei capacități ce depășea vederea normală, avînd drept posibilă cauză fie forțe supranaturale, fie nevroze. O apariție a Fecioarei Maria sau a lui Hristos era prin ea însăși un eveniment transcendent, a cărui credibilitate depindea de obicei de credibilitatea anterioară a minunilor de orice fel. Însă odată acceptat sau „verificat" (orice ar fi însemnat acest proces de verificare), puterea lui miraculoasă era extinsă asupra persoanei vizionarului sau asupra unor trăsături fizice ale locului unde a avut loc viziunea, în unele

cazuri, precum cel al apei făcătoare de minuni de la Lourdes, ea depășind cu mult locul original al apariției. Totuși, cel puțin teoretic, se considera întotdeauna că minunile se datorează persoanei Fecioarei și nu unui nimb magic intrinsec locurilor sau lucrurilor pe care ea le-a atins sau le-a transformat prin prezența ei. Inversarea în timp a rolului minunilor — plecînd de la vechea concepție atît păgînă cît și creștină potrivit căreia minunile sînt acțiuni ce dovedesc autoritatea făcătorului de minuni și ajungînd la concepția modernă din secolul luminilor potrivit căreia, pentru a fi credibile, presupusele minuni depind de autoritatea deja acceptată a persoanei sfinte — nu se aplică cu totul în cazul de față, deoarece minunile de la Lourdes sau Fátima au funcționat în ambele sensuri.

Statistica vindecărilor miraculoase, în special a celor de la Lourdes, a fost percepută în mod diferit.[44] S-a estimat că orașul Lourdes a atras, în mai puțin de un secol și jumătate, de două ori mai mulți pelerini decît a atras Mecca în mai mult de treisprezece secole.[45] Cu siguranță că unii dintre aceștia erau turiști sau amatori de curiozități, iar mulți alții au venit doar pentru a se ruga. Însă zeci de mii, sau poate milioane, au mers în pelerinaj la Lourdes pentru a se vindeca de boli trupești sau sufletești. Puterile miraculoase ale Fecioarei de la Lourdes și ale Fecioarei de la Fátima au fost recunoscute la cel mai înalt nivel al autorității. Întreaga lume civilizată, romano-catolică sau nu, a fost șocată cînd papa Ioan Paul al II-lea a fost împușcat și grav rănit în Piața Sf. Petru la 13 mai 1981 și recunoscătoare Cerului pentru că a supraviețuit. Însuși Papa nu a lăsat nici o urmă de îndoială cu privire la modul în care a fost salvat și motivele pentru care s-a întîmplat acest lucru: „Sînt din nou îndatorat Sfintei Fecioare... Pot eu oare să uit că evenimentul din Piața Sf. Petru a avut loc exact în ziua și la ora cînd s-a arătat prima dată Maica lui Hristos sărmanilor copilași, moment ce este sărbătorit de peste șaizeci de ani la Fátima, în Portugalia? În acea zi... i-am simțit extraordinara protecție maternă, care s-a dovedit a fi mai puternică decît glonțul ucigaș."[46] Pius al XII-lea la cea de-a douăzeci și cincea aniversare, Paul al VI-lea cu ocazia celei de-a cincizecea ani-

versări şi Ioan Paul al II-lea după încercarea de asasinare — toţi trei au acordat o atenţie deosebită Fecioarei de la Fátima, aşa cum ei şi alţi Papi din secolul al XX-lea au acordat autoritate cultului Fecioarei de la Lourdes.

„Scepticismului iniţial", despre care Blackbourn afirmă că a caracterizat istoria apariţiilor Fecioarei Maria, i se opune „crearea unui cult oficial de către Biserică", Lourdes reprezentînd cel mai de seamă exemplu în acest sens (iar Marpingen cea mai de seamă excepţie).[47] După cum spune Barbara Pope: „Roma... avea tot interesul să sprijine credinţa tradiţională într-o ţară considerată a fi leagănul revoluţiilor moderne... motive legate de credinţă şi sensibilitate politică au determinat papalitatea să confirme această credinţă a catolicilor francezi că au fost aleşi de Fecioara Maria."[48] Aşa cum reiese din această descriere, credinţa catolicilor francezi în apariţia Fecioarei şi în faptul că au fost „aleşi de Maria" s-a manifestat mai întîi la nivelul local, regional şi naţional, pentru ca mai tîrziu să obţină recunoaştere din partea papalităţii. În mod similar, prin acţiunea episcopului de Leiria din 1930, „(1) au fost declarate demne de încredere viziunile păstorilor de la Cova da Iria, din parohia Fátima a acestei dioceze, în zilele de 13 ale fiecărei luni, din mai pînă în octombrie 1917. (2) cultul Fecioarei de la Fátima a obţinut recunoaşterea oficială."[49] Departe de a fi impuse laicilor de către un regim autoritar, după cum susţin unii critici, credinţa în apariţiile Fecioarei a fost dimpotrivă impusă autorităţilor ecleziastice de jos în sus printr-un proces ce poate fi considerat democratic. Aşa cum descrie John Henry Newman acest proces, vorbind nu despre doctrina marială din secolul al XIX-lea, ci despre doctrina Sfintei Treimi din secolul al IV-lea, „dreapta credinţă a poporului" a prevalat asupra speculaţiilor teologilor.[50] Într-un mod mai realist (sau mai cinic), recunoaşterea ecleziastică şi încurajarea sistematică a unui cult oficial pot fi privite ca un efort de a pune zăgaz exceselor la care a fost supus cultul Fecioarei Maria. „Datorită atenţiei deosebite de care s-a bucurat din partea Bisericii, încă de la apariţie", afirmă un cercetător, „cultul Fecioarei de la Lourdes este probabil

cel mai bine controlat și orchestrat dintre toate, atît la nivelul semnificației, cît și la cel al practicii"[51], deși trebuie adăugat că, cel puțin în anumite privințe, nici Guadalupe și Fátima nu par să fie cu mult mai prejos. În concluzie, nu este deloc hazardată afirmația că, pentru multe milioane de oameni, nici o altă formă de cult sau doctrină marială nu a avut o semnificație mai profundă decît aparițiile ei miraculoase.

14. Marea excepție, imaculata concepție

„Că iată întru fărădelegi m-am zămislit
și în păcate m-a născut maica mea."
(Psalmi 50, 6)

După cum am văzut în primele capitole ale cărții, doctrina și cultul Fecioarei Maria au înflorit în Răsăritul creștin — în cadrul Bisericilor siriană, coptă, armeană și greacă — fiind ulterior preluate și de Biserica apuseană. Acest lucru este valabil și în cazul altor doctrine, cum ar fi doctrina persoanei lui Hristos. Au existat însă și excepții, ca spre exemplu doctrina Sfintei Treimi la care teologi latini, ca Tertulian în Africa de Nord, și-au adus o contribuție substanțială, prin introducerea cuvîntului *trinitas*; un alt exemplu este cel al unui episcop occidental, Ossius din Cordova, care nu numai că a prezidat Sinodul de la Niceea din 325, dar a fost și principalul sfătuitor al împăratului Constantin și se pare că tot el a fost cel care a propus formula adoptată de Sinod, anume că Fiul lui Dumnezeu este „de o ființă [*homooúsios*] cu Tatăl". Însă chiar și această dogmă, ce își avea originea în ereziile anterioare Sinodului de la Niceea, a fost formulată în limba greacă, ca și altele legate de Fecioara Maria, cum ar fi Theotokos.

Există totuși, în istoria dezvoltării doctrinei despre Fecioara Maria, un element de sorginte apuseană, și anume dogma imaculatei concepții[1], care exprimă relația dintre doctrina păcatului originar, așa cum este ea înțeleasă în Occident, și persoana Fecioarei Maria.[2] Despre nașterea feciorelnică a lui Iisus Hristos — sau mai precis despre zămislirea sa feciorelnică — aflăm din Noul Testament, însă numai din Evangheliile după Matei și Luca.[3] În prima dintre acestea, așa cum se exprimă Krister Stendahl, „episodul Nașterii Feciorelnice este mut din punct de vedere teologic, din această extraordinară intervenție divină

neputîndu-se extrage nici un argument cristologic"[4]. Evanghelia după Luca este ceva mai precisă în identificarea semnificației intervenției, căci îngerul îi spune Mariei: „Duhul Sfînt Se va pogorî peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri; *pentru aceea* și Sfîntul care se va naște din tine Fiul lui Dumnezeu se va chema."[5] Cuvîntul „pentru aceea [*dioti*]" indică faptul că „intervenția este clară"[6], iar sfințenia copilului și calitatea sa de fiu divin au legătură, poate chiar una cauzală, cu modul special în care a fost zămislit, fără a se specifica însă cu exactitate care ar putea fi această legătură.

Așa cum am mai precizat, Ambrozie din Milano, mentorul lui Augustin în aceste probleme, a fost probabil cel care a stabilit definitiv o „legătură cauzală între zămislirea feciorelnică și starea fără de păcat a lui Hristos..., între perpetuarea păcatului originar prin unire trupească și starea fără de păcat a lui Hristos ca o consecință a zămislirii sale feciorelnice.[7] Pentru a nu se afla sub imperiul păcatului, Hristos nu putea fi zămislit în mod obișnuit; aceasta pare să fie concluzia pe care o trage Ambrozie din cuvintele profetului: „Și neamul Lui cine îl va spune?"[8] Și își continuă argumentația tot cu un text din Vechiul Testament: „Că iată întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea."[9] Potrivit acestui psalm, cuvintele au fost rostite de „David cînd a venit la el proorocul Natan, după ce David intrase la Bat-Șeba". Așa cum afirmă Ambrozie, David „era considerat un model de virtute". Atunci, dacă îl numim pe Hristos cu adevărat fără de păcat „este numai pentru că, născut fiind din fecioară, el nu este legat în nici un fel de modul vinovat de zămislire"[10]. Ambrozie rezumă astfel relația dintre păcatul originar și nașterea feciorelnică a lui Hristos: „Deși își asumă natura umană în deplinătatea ei trupească, el nu s-a zămislit întru fărădelege și nici nu s-a născut în păcat — căci nu s-a născut din sînge, nici din poftă trupească, nici din poftă bărbătească, ci din Duhul Sfînt și dintr-o fecioară."[11] (Ambrozie citează o variantă latină a Evangheliei după Ioan 1, 13 în care verbul apare la singular, referindu-se la nașterea lui Hristos.)[12] Această doctrină a păcatului originar a fost elaborată în teologia apu-

Diego Velásquez, *Fecioara Imaculatei Concepţii*, c.1618, National Gallery, Londra.

seană de Sfîntul Augustin, vădindu-se necesară acordarea unei atenții speciale locului Fecioarei Maria în schema păcatului și a mîntuirii.[13]

Căci Maica Domnului a zămislit fără păcat, însă cum a fost ea la rîndul ei zămislită? Într-un celebru și controversat pasaj din *Despre natură și har*, unul din cele mai importante tratate închinate apărării doctrinei păcatului originar, Augustin îi amintește pe marii sfinți ai Vechiului și Noului Testament, care au fost totuși păcătoși, continuînd apoi: „Trebuie să facem o excepție în cazul Sfintei Fecioare Maria, în privința căreia nu vreau să ridic nici măcar un semn de întrebare referitor la subiectul păcatului, din respect față de Dumnezeu. Căci de la Domnul știm ce revărsare de har s-a făcut, pentru a înfrînge păcatul pînă la ultima rămășiță [*ad vincendum omni ex parte peccatum*], asupra celei care a avut meritul de a-l zămisli și naște pe cel ce, fără îndoială, este fără de păcat."[14] Prin această afirmație, Augustin se dovedește a fi mai aproape de tradiția greacă în doctrina sa despre Fecioara Maria decît fusese în cazul doctrinei despre firea umană. Așa cum am mai spus în capitolul 6, Răsăritul și Apusul tratează în mod diferit distincția dintre natură și har — divergențele de opinie în această privință fiind probabil mai însemnate decît spre exemplu cele dintre Toma d'Aquino și Martin Luther. În ciuda acestor diferențe dintre teoria lui Augustin despre păcatul originar și definițiile „păcatului strămoșesc [*propatrikon hamartēma*]" ale Părinților greci, există totuși un acord în ceea ce o privește pe Theotokos, după cum indică acest citat din *Despre natură și har*. Augustin nu explică însă această mare excepție, lăsînd sarcina respectivă pe seama dezvoltării doctrinare apusene din următoarele paisprezece secole.

Unul dintre primii și cei mai importanți teologi apuseni care au contribuit la această dezvoltare a fost un călugăr benedictin la Corbie din secolul al IX-lea, Paschasius Radbertus.[15] El este cel care a repus în discuție doctrina adevăratei prezențe a trupului și sîngelui lui Hristos în Euharistie și a anticipat forma pe care o va lua doctrina o dată cu adoptarea conceptului transsubstanțierii la cel de-al patrulea Conciliu de la

Lateran din 1215. Însă Radbertus a fost în același timp și un pionier al doctrinei mariale, scriind un tratat despre felul cum a născut Fecioara Maria. Radbertus este de asemenea unanim considerat a fi autorul unui tratat intitulat *Cogitis me*, semnat însă cu numele lui Ieronim, care trăise cu mai mult de patru secole înainte. În acest tratat se pune problema sărbătoririi nașterii Fecioarei Maria, aceasta nefiind ziua morții sau „adormirii"[16], care ar putea fi celebrată ca punctul culminant al vieții Maicii Domnului, ci ziua nașterii ei fizice. Luarea în discuție a acestei chestiuni ridică în mod inevitabil o serie de întrebări legate nu numai de nașterea, ci și de zămislirea ei, mai precis dacă a fost zămislită și născută în păcatul originar, asemenea celorlalți oameni, sau dacă ea merită să fie privită ca o altă „mare excepție" de la această regulă universală, Fiul ei, Iisus Hristos, fiind prima excepție. Tratatul lui Radbertus pune această întrebare, însă o lasă fără răspuns.

De-a lungul Evului Mediu, nimeni nu a vorbit cu mai mare fervoare și elocvență despre Fecioara Maria decît unul dintre marii teologi ai istoriei creștine, Bernard de Clairvaux.[17] Așa cum am menționat anterior, Dante își exprimă veneratia față de Fecioară în încheierea *Divinei comedii* prin vocea lui Bernard, citînd din scrierile acestuia.[18] Cînd se pune însă întrebarea ce semnifică „marea excepție", Sfîntul Bernard răspunde cît se poate de hotărît. În celebra *Epistolă 174*, adresată preoților de la Catedrala din Lyon, el spune: „Dacă se cuvine să spun ceea ce crede Biserica și dacă ceea ce crede Biserica este adevărat, atunci spun că Sfînta Fecioară a zămislit de la Duhul Sfînt, însă ea nu a fost astfel zămislită. Și mai spun că ea a născut ca fecioară, însă nu s-a născut dintr-o fecioară: Căci altfel prin ce s-ar distinge Maica Domnului?"[19] S-a considerat că „noutatea deosebită a harului" prin care Fecioara Maria i-a dat naștere lui Hristos nu a afectat în nici un fel modul în care s-a născut ea însăși, care nu s-a dovedit diferit de modul obișnuit de zămislire și naștere. Totuși nașterea feciorelnică a lui Hristos dintr-o femeie zămislită și născută în păcat nu părea să răspundă la întrebarea cum a putut fi Hristos fără de păcat la naștere cînd maica sa nu a fost. Cîteodată, în

ochii criticilor și chiar ai susținătorilor, o asemenea argumentație părea să conducă la ideea unui șir nesfîrșit de strămoși fără de păcat, ajungînd pînă la Adam și Eva, toți fiind neatinși de păcat tocmai pentru a garanta absența lui în Hristos și Fecioara Maria. Atunci s-ar fi putut manifesta o „curiozitate inutilă" de a afla descendența Fecioarei Maria ca o modalitate de explicare a felului cum a născut prin felul cum s-a născut ea însăși. Căci, dacă doctrina lui Augustin este corectă, prin susținerea faptului că cei zămisliți și născuți în mod obișnuit sînt atinși de păcatul originar, atunci Fecioara Maria trebuie să fi fost unică într-un anume fel. Mai rămînea de stabilit „cum a fost purificată Fecioara înainte de zămislirea" lui Hristos, iar aceasta nu putea fi „altfel decît prin cel" căruia i-a dat naștere, pentru că el era pur, iar ea nu. S-a acceptat ideea că Fecioara Maria a fost mîntuită de Hristos, astfel încît, chiar dacă ea îi deplînge moartea fiindcă îi este Fiu, o primește cu bucurie pentru că îi este Mîntuitor.[20] De aceea sărbătorirea zămislirii sau nașterii Fecioarei Maria nu-și avea rostul, deoarece nu prin modul cum a fost zămislită, ci prin modul cum a zămislit ea, se distinge ca Maică a Domnului. Însă Sfîntul Bernard a mai adăugat o precizare importantă, și anume că el este pregătit să respecte hotărîrea Romei atît în ceea ce privește doctrina imaculatei concepții cît și în privința sărbătoririi nașterii Fecioarei Maria.

Tradiția iconografică, asemenea celei teologice, a cunoscut o dublă dezvoltare, cele două orientări nefiind pe deplin armonizate. Una dintre acestea o constituie insistența asupra firii omenești a Fecioarei și deci asupra relației ei cu părinții, Ioachim și Ana. Numeroase picturi consacrate „copilăriei Fecioarei" ilustrează scene din prima parte a vieții ei, cum ar fi jurămîntul de feciorie.[21] O reprezentare aproape naturalistă a copilăriei Maicii Domnului îi aparține lui Peter Rubens, *Ana învățînd-o pe Maria*, ce se prezintă sub forma unui tablou al unei familii burgheze obișnuite, în care mama îi dă lecții fiicei. Însă așa cum s-a întîmplat cu doctrina marială de-a lungul istoriei, arta creștină a anticipat adesea dezvoltarea dogmatică; aceasta a trebuit mereu să prindă din urmă evoluția

iconografică. Imaculata concepție a fost ilustrată direct sau indirect într-o varietate de forme artistice, elaborîndu-se special pentru această temă o serie întreagă de simboluri.[22] Cîteva din aceste simboluri, în special luna ca simbol al imaculatei concepții a Fecioarei, sînt cuprinse în tabloul lui Diego Velásquez, *Fecioara Imaculatei Concepții.* Deși numeroși critici de artă au făcut comentarii cu privire la absența idealizării în această reprezentare, ei au remarcat totuși folosirea intensă a luminii, ca un mijloc de exprimare a tainei acestei „mari excepții".

Cum controversa asupra imaculatei concepții luase deja naștere în secolele al XIII-lea și al XIV-lea[23], a devenit o obișnuință alăturarea a două pasaje din scrierile unor teologi apuseni de mare autoritate: identificarea Fecioarei Maria ca „excepție" de către Sfîntul Augustin și *Epistola 174* a Sfîntului Bernard, adresată preoților de la Catedrala din Lyon, în care se opune teoriei imaculatei concepții. Astfel alăturate, autorul încerca să explice un punct de vedere în funcție de celălalt. Grigorie din Rimini, citînd alte pasaje din Augustin în care Hristos apare ca unica excepție de la universalitatea păcatului originar, explică faptul că în fragmentul cu pricina autorul trebuie să se fi referit la păcatul prezent, de care nu putea fi vorba, toată lumea fiind de acord, inclusiv Sfîntul Bernard, în cazul Fecioarei Maria. Această explicație nu i-a mulțumit însă pe cei care interpretau expresia lui Augustin „învingînd păcatul pînă la ultima rămășiță [*ad vincendum omni ex parte peccatum*]" ca referindu-se atît la păcatul prezent cît și la cel originar, așa încît Fecioara Maria era singura dintre toți sfinții care nu avea pentru ce să se roage: „Și ne iartă nouă greșelile noastre."

Controversata scrisoare a Sfîntului Bernard este cu atît mai problematică datorită profundei sale venerații față de Fecioară. Așa se face că spre exemplu aproape toate *Predicile de la sărbătorile închinate Fecioarei Maria* scrise de Gabriel Biel, un călugăr franciscan, susținător înfocat al dogmei imaculatei concepții, conțin cel puțin cîte un citat din Sfîntul Bernard, în timp ce predicile sale despre Fecioara Maria din cadrul

Mesei cuprind citate din Bernard în fiecare paragraf; și tot la Sfîntul Bernard apelează cînd este vorba de doctrina Fecioarei Maria ca Mediatrix. În fața unei asemenea autorități incontestabile, o încercare de combatere frontală, punct cu punct, a scrisorii lui Bernard era o misiune dificilă, însă au fost cîțiva care s-au aventurat pe această cale. Alții au găsit o justificare în numărul mare de Părinți ai Bisericii și teologi medievali care au împărtășit convingerile Sfîntului Bernard — cu siguranță mult mai mulți decît cei care au susținut teoria imaculatei concepții — sau au arătat că ambele condiții prevăzute de Bernard pentru acceptarea doctrinei (stabilirea unei zile oficiale în calendarul Bisericii pentru sărbătoarea nașterii Maicii Domnului și decizia Romei în privința acestei dogme) au fost împlinite. La scurt timp după moartea Sfîntului Bernard s-a răspîndit o legendă potrivit căreia acesta ar fi fost însemnat de Dumnezeu cu o pată neagră pe piept drept pedeapsă pentru că „a scris ceea ce nu se cuvenea a fi scris despre zămislirea Fecioarei Maria" și s-ar afla acum în Purgatoriu pentru a fi spălat de acest păcat. S-a mers chiar mult mai departe, această legendă ajungînd să fie folosită pentru a-i discredita întreaga doctrină despre Fecioara Maria.

Cel mai bun argument pe care Bernard de Clairvaux, Toma d'Aquino și adepții acestora l-au adus împotriva imaculatei concepții a Mariei este acela că dacă ea s-ar fi născut fără păcat originar, atunci nu ar mai fi fost nevoie să fie mîntuită, ceea ce ar scădea din „demnitatea lui Hristos ca Mîntuitor Universal al tuturor". Dacă Hristos a murit pentru cei ce erau morți, atunci faptul că a murit pentru Fecioara Maria conduce în mod necesar la concluzia că și ea a murit în păcatul originar. Pe baza cuvintelor din Vechiul Testament: „Că iată întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea"[24], Augustin afirmă nevoia universală a neamului omenesc de mîntuire prin Hristos. Dacă Fecioara Maria face parte din neamul omenesc, deși avînd un rol mai deosebit, atunci se aplică oare această afirmație universal valabilă și în cazul ei, iar dacă nu, de ce nu? Un posibil răspuns la această întrebare ar fi: pentru că și alte afirmații universal valabile din

Scriptură, ca de exemplu „Tot omul este mincinos"[25], nu se aplică în cazul Fecioarei Maria.

Însă replica fundamentală față de acest tip de raționament a dat-o, așa cum spune Heiko Oberman, „marea invenție a lui Scotus [care] a folosit tocmai acest argument pentru a *apăra* doctrina în cauză"[26], o invenție ce se constituie într-un adevărat tur de forță speculativ care nu-și află egal în istoria gîndirii creștine.[27] Duns Scotus a utilizat o metodă teologică ce a fost numită „maximalism". E posibil, spune el, ca Dumnezeu (1) să o fi ferit de păcatul originar, sau (2) să o fi scăpat de dominarea acestuia într-un anume moment al nașterii ei (după cum afirmă Toma d'Aquino), astfel încît, deși zămislită în păcat, s-a născut curățată de păcat, sau (3) să o fi purificat după un anumit răstimp. „Care dintre acestea trei... s-a întîmplat", continuă el, „numai Dumnezeu știe", dat fiind că nici Scriptura, nici tradiția creștină nu sînt prea clare în această privință. „Însă", adaugă el, „dacă nu e contrazisă autoritatea Scripturii sau autoritatea Bisericii, atunci este de preferat să-i atribuim Fecioarei Maria mai multe calități decît mai puține." Sau, după cum declară un alt cărturar: „Mai bine greșesc în sensul excesului atribuindu-i calități pe care nu le are, decît în sensul insuficienței, nerecunoscîndu-i calități pe care le are." Cu alte cuvinte, mai bine credem și propovăduim prea mult decît prea puțin. O altă componentă a acestei metode este frecventa formulare: „Ceea ce este posibil și absolut potrivit ca Dumnezeu să facă, aceasta a făcut [*potuit, decuit, fecit*]." Apărătorii acestei idei au considerat-o indispensabilă doctrinei imaculatei concepții, însă criticii au obiectat că problema nu este „dacă e posibil ca Fecioara Maria să fi fost zămislită fără păcat [originar], ci dacă a fost într-adevăr astfel zămislită". Avînd în vedere „desăvîrșirea Fiului ei ca Mîntuitor", Scotus afirmă că acesta trebuie să fi beneficiat de „cel mai înalt grad de mediere din partea *unei* creaturi", și cea mai potrivită candidată pentru această onoare nu putea fi decît mama sa. Iar cea mai bună metodă de mîntuire era păzirea ei de păcatul originar mai curînd decît salvarea ei de sub stăpînirea acestuia. În cazul celorlalți „harul salvator al mîntuirii înlătură păcatul

originar", în cazul Mariei însă „harul mîntuitor nu înlătură păcatul originar, ci împiedică instalarea lui."[28] Privind lucrurile din această perspectivă, a fost posibil ca Scotus să afirme că „Fecioara Maria a avut nevoie de Hristos ca Mîntuitor mai mult decît oricare altcineva", căci ea a avut nevoie de suferința lui Hristos, „nu din cauza păcatului prezent în ea, ci avînd în vedere păcatul care ar fi putut fi prezent în ea dacă Fiul ei nu ar fi ferit-o prin credință". Fecioara Maria a fost zămislită fără de păcat pentru că ceea ce nu i-a dat natura a împlinit în ea harul lui Dumnezeu. În ciuda contraargumentului că, atunci, cea mai bună metodă dintre toate ar fi fost să fim cu toții scutiți de păcatul originar, totuși numai în cazul Fecioarei Maria s-a considerat că această metodă este „cea mai potrivită", și prin urmare, „restaurarea ei nu este un act de suplinire a ceea ce s-a pierdut, ci un act de sporire a ceea ce exista deja".

O contribuție hotărîtoare la rezolvarea acestei controverse a avut-o credința că Fecioara Maria se deosebește de restul oamenilor prin absența păcatelor — o excepție de la regula universală pe care toată lumea a trebuit să o recunoască, în ciuda deosebirilor de păreri cu privire la zămislirea ei. Acest paradox l-a determinat pe Pierre d'Ailly să i se adreseze astfel Fecioarei Maria: „Nu prin virtutea ta, ci grație harului divin te-ai învrednicit a fi singura fără de păcatul cel de moarte, și, așa precum se crede, singura fără de păcat originar." Discipolul său, Jean Gerson, a preluat această afirmație, continuînd-o prin parafraza Crezului Apostolilor în franceza medie: „Eu cred că prin Sfînta Taină a Botezului Dumnezeu îi absolvă, pe toți cei care sînt vrednici să-l primească, de păcatul originar în care am fost zămisliți toți cei născuți din femeie, cu singura excepție a Mîntuitorului nostru Iisus Hristos și a Sfintei Fecioare." Aceasta nu înseamnă, a replicat el celor care au obiectat, că Fecioara Maria este ridicată la același nivel cu Hristos, căci în cazul lui Hristos absența păcatului este „de drept", în timp ce în cazul Fecioarei este „un privilegiu". Un alt paradox, observat de Sfîntul Bernard, apare în relatarea biblică a Buneivestiri, în care îngerul o numește pe Maria

„ceea ce ești plină de har [*gratia plena*]", de unde rezultă că Fecioara nu ar mai avea nevoie de har în plus, însă îi spune mai departe: „Duhul Sfînt Se va pogorî peste tine", Duhul Sfînt fiind purtătorul de har.[29] S-ar putea pune întrebarea dacă Fecioara a cerut acest har, sau mai bine zis cînd l-a primit ea. Doctrina imaculatei concepții a condus uneori la exagerări de genul teoriei potrivit căreia, încă de la începutul creației, Dumnezeu a pus deoparte o anume cantitate de „materie primă" predestinată a fi prezentă în Fecioara Maria în momentul zămislirii trupului lui Hristos; potrivit unei alte teorii, nefiind marcată de păcatul originar, Maria nu are de suportat nici una din posibilele consecințe ale acestuia, nici slăbiciunile fizice. Chiar și susținătorii doctrinei au recunoscut că există o serie de daruri și privilegii, ca spre exemplu cunoașterea absolută a viitorului, pe care Hristos le-ar fi putut acorda mamei sale, dar nu a făcut-o. Cu toate acestea, metoda s-a bucurat de succes, ajungînd să fie folosită în secolul al XVI-lea chiar de urmașii lui Toma d'Aquino pentru a argumenta teoria imaculatei concepții.

La a treizeci și șasea sesiune a Conciliului de la Basel, pe data de 18 decembrie 1439, s-a hotărît că imaculata concepție este „o doctrină perfect justificată, în conformitate cu credința catolică, cultul Bisericii, dreapta judecată și Sfînta Scriptură", recomandîndu-se ca această doctrină să fie „aprobată, susținută și împărtășită de toți catolicii" și interzicîndu-se a se propovădui împotriva ei. Aceasta părea să fi rezolvat problema, numai că la data acestei sesiuni Conciliul de la Basel se afla deja într-un con de umbră din cauza afirmațiilor și acțiunilor sale privind relația dintre autoritatea Papei și cea a unui Conciliu general, care au fost condamnate și au avut drept rezultat invalidarea ultimelor sesiuni ale Conciliului de la Basel, cărora nu li s-a recunoscut statutul de „conciliu ecumenic". Prin urmare hotărîrea care s-a luat în privința imaculatei concepții nu putea fi considerată canonică. Totuși susținătorii doctrinei au folosit acest decret în secolul al XV-lea pentru a afirma că, deși a existat o vreme cînd era permisă exprimarea îndoielii în legătură cu imaculata concepție, Biserica

s-a pronunțat acum categoric asupra acestei chestiuni, cei ce continuă să se opună dînd dovadă de „nesăbuință și insolență". Cu sau fără autoritatea Conciliului de la Basel, la sfîrșitul secolului al XV-lea doctrina devenise general acceptată în creștinătatea apuseană, împărtășită de credincioși și propovăduită de teologi.

La Conciliul din Trento, care s-a ținut între anii 1545 și 1563 pentru a răspunde printre altele atacurilor protestante la adresa doctrinei catolice, inclusiv a doctrinei imaculatei concepții și a altor învățături apărute după încheierea canonului biblic* legate de Fecioara Maria, dezbaterile privind păcatul originar au reliefat necesitatea luării în considerație și a imaculatei concepții.[30]

Atunci cînd, într-unul din proiectele de decret pentru cea de-a șaptea sesiune a Conciliului de la Trento, s-a vorbit despre păcatul originar ca fiind transmis „întregului neam omenesc în conformitate cu legea universală"[31], implicațiile acestei afirmații asupra doctrinei legate de Fecioara Maria au condus la înlăturarea ei și în cele din urmă, cu ocazia celei de-a paisprezecea sesiuni, la introducerea unui nou paragraf la sfîrșitul decretului în care se preciza că nu este în intenția Conciliului să o includă și pe Fecioara Maria în această afirmație privind universalitatea păcatului originar și se citau hotărîrile referitoare la Fecioară promulgate de papa Sixtus al IV-lea în 1477 și 1483, fără însă a se defini imaculata concepție ca o dogmă, ca un articol de credință pentru întreaga Biserică. Aceasta se va întîmpla abia la 8 decembrie 1854 prin bula *Ineffabilis Deus* a papei Pius al IX-lea, în care se spune: „Doctrina susținînd că Sfînta Fecioară Maria a fost ferită de atingerea păcatului originar încă din prima clipă a zămislirii ei, printr-un har unic și un privilegiu acordate de Dumnezeu, din considerație pentru meritele lui Iisus Hristos, Mîntuitorul neamului omenesc, a fost revelată de Dumnezeu și trebuie prin urmare să fie împărtășită de toți credincioșii."[31] Iar patru ani

---

* Este vorba de învățături apărute sau dezvoltate în cadrul tradiției, dar care nu au fundament în Scriptură (*n. ed.*).

mai tîrziu, la 25 martie 1858, în localitatea Lourdes din Pirinei, o „încîntătoare doamnă" i s-a arătat unei tinere țărance, Bernadette Soubirous, spunîndu-i în dialectul acesteia: „Eu sînt Imaculata Concepție."[32]

Promulgarea dogmei imaculatei concepții de către Pius al IX-lea a iscat vii controverse și polemici venind atît dinspre ortodoxia răsăriteană cît și dinspre protestantismul apusean; căci, așa cum precizează Marina Warner, „deși grecii sînt cei care au deschis calea doctrinei Imaculatei Fecioare prin cultul nașterii ei miraculoase, totuși ei s-au opus venerării ei ca altceva decît mama Mîntuitorului, fiind urmați în această credință de Bisericile Reformate"[33]. Doctrina marială a fost însă eclipsată, în anumite privințe, de chestiunile procedurale și juridice referitoare la autoritatea Papei de a defini singur o dogmă pentru întreaga Biserică, doctrina infailibilității papale, care a dominat agenda Primului Conciliu de la Vatican între 1869–1870, astfel încît continuarea elaborării doctrinei mariale a fost amînată. Este o ironie a istoriei gîndirii occidentale faptul că o mare parte din autoritatea doctrinei augustiniene despre păcatul originar provine din învățătura referitoare la „privilegiul" acordat Mariei, prin care Iisus Hristos s-a născut dintr-o Fecioară și este, așadar, liber de păcatul originar, urmașii lui Augustin fiind însă obligați să dea o explicație pentru acest „privilegiu" al Fecioarei de a fi sfîntă într-un fel anume. Și încă o dată doctrina marială s-a dovedit a fi un mod ideal de a observa și verifica procesele prin care se dezvoltă marile idei.

15. Regina cerurilor, Adormirea și Înălțarea cu trupul la cer

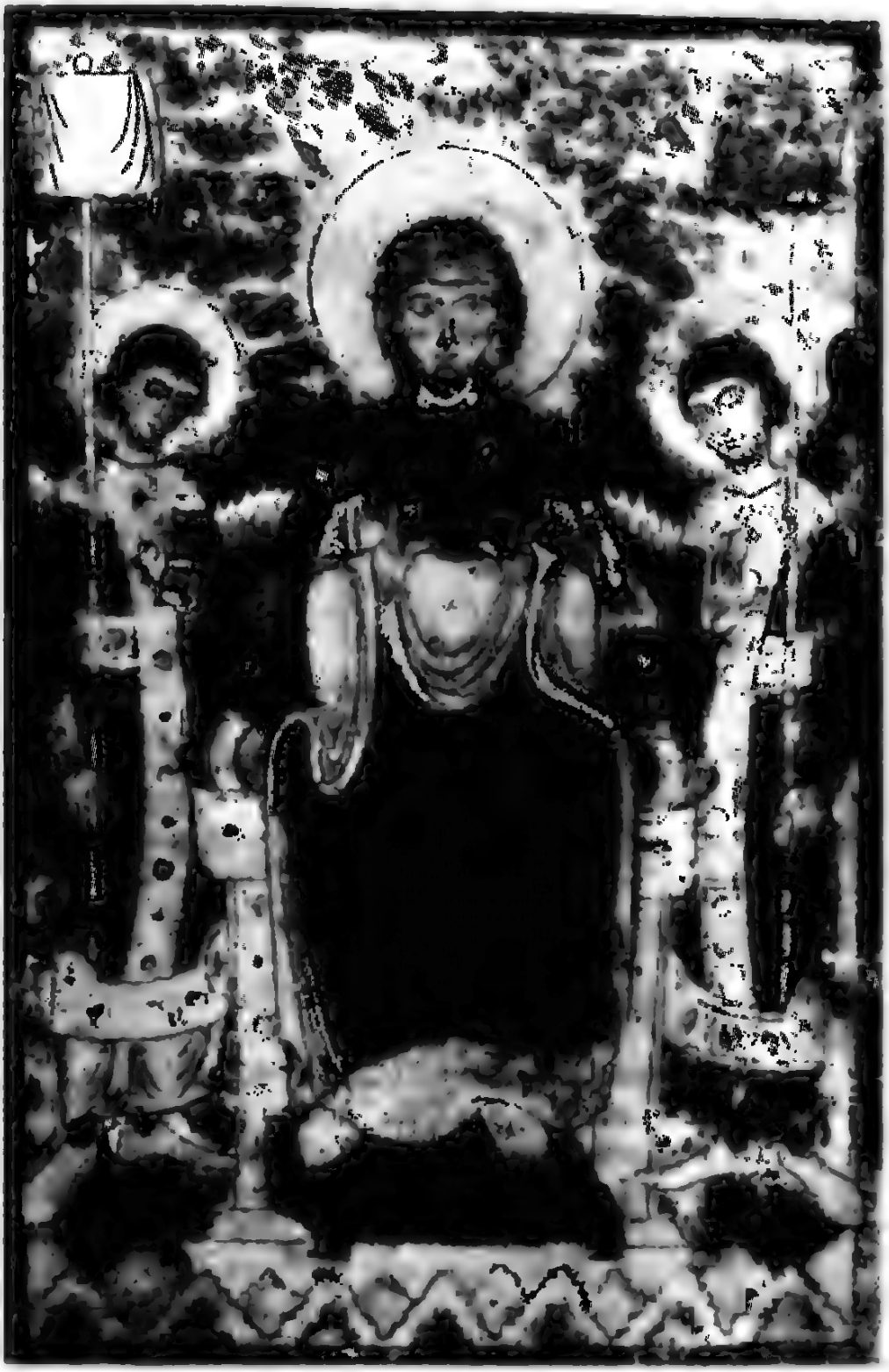
„Moartea a fost înghițită de biruință."
(Isaia 25, 8, I Corinteni 15, 54)

În prezentarea, de-a lungul acestui volum, a temelor și doctrinelor referitoare la Fecioara Maria, am omis în mod deliberat numeroasele controverse culturale și teologice legate de ea, care s-au manifestat în secolul al XX-lea.[1] Mai precis, le-am menționat pe scurt în Introducere, spre a oferi un termen de comparație pentru capitolele următoare care s-au ocupat numai de secolele anterioare, iar în alte cazuri le-am menționat doar pentru a ilustra dezvoltarea ulterioară a unei teme sau doctrine.[2] Totuși, există un moment în istoria Fecioarei Maria, la mijlocul secolului al XX-lea, considerat a fi ultima — sau, în orice caz, cea mai recentă — etapă în această istorie, și anume emiterea, la 1 noiembrie 1950, a bulei papale *Munificentissimus Deus*.[3] În această proclamație solemnă, care probabil poartă pecetea infailibilității papale decretate de Primul Conciliu de la Vatican, credința în înălțarea cu trupul la cer a Fecioarei Maria, de foarte mult timp împărtășită atît de mireni cît și de teologi, a fost promulgată ca dogmă a Bisericii romano-catolice de către papa Pius al XII-lea: „Cînd s-a încheiat cursul vieții ei pămîntești, Maica Domnului, Maria *Semper Virgo*, a fost înălțată cu *trupul și sufletul* în slava cerurilor."[4] Astfel din acel an, 1950, a devenit obligatoriu pentru romano-catolici să creadă și să propovăduiască ceea ce sora María de Jesús de Agreda afirmase deja în 1670 în scrierea sa *Viața Fecioarei Maria*, și anume că Maica Domnului „a fost ridicată la dreapta Fiului ei și adevăratului Dumnezeu și așezată pe același tron regal ca și Prea Sfînta Treime, unde nici oamenii, nici îngerii, nici serafimii nu au ajuns vreodată, și nici nu vor ajunge în veacul vecilor. Acesta este cel mai

mare privilegiu acordat Stăpînei și Reginei noastre: acela de a fi așezată pe același tron alături de Persoanele divine, ca Împărăteasă, în timp ce restul oamenilor sînt doar servitori sau slujitori ai Regelui suprem."[5]

Nu este deloc surprinzător faptul că emiterea acestei bule papale a provocat rumoare în rîndul teologilor protestanți în ceea ce privește atît conținutul doctrinar cît și autoritatea dogmatică.[6] *Munificentissimus Deus* a fost privit ca un act ce adîncea și mai mult diferențele între creștini, cu atît mai tragic cu cît venea într-un moment cînd mișcarea ecumenică încerca să pună capăt vechilor conflicte dintre Biserica Răsăriteană și cea Catolică și chiar dintre protestantism și romano-catolicism. În ceea ce privește autoritatea Scripturii și doctrina justificării prin credință, cele două aspecte doctrinare esențiale ale Reformei — care în secolul al XIX-lea au fost numite „principiul formal" și respectiv „principiul material" ale protestantismului —, poziția romano-catolică a coincis cu cea protestantă pentru o perioadă de timp. Teologii romano-catolici insistau acum într-o mai mare măsură decît o făcuseră predecesorii lor din secolul al XVI-lea, în atmosfera polemică a Reformei și Contrareformei, asupra ideii că autoritatea Scripturii în original stabilește legitimitatea doctrinei creștine (*sola Scriptura*, cel puțin într-un anumit sens), așa cum și teologii protestanți arătau mai mult respect decît înaintașii lor față de tradiție și rolul acesteia în alcătuirea Scripturii. În mod similar, importanța harului divin (*sola gratia*) și a justificării prin credință (*sola fide*, iarăși numai într-un anumit sens) devenise o preocupare constantă a teologiei romano-catolice, așa cum legătura indisolubilă dintre faptele bune și credința justificatoare începea să ocupe un loc însemnat în teologia protestantă. Și ca pentru a oferi noi motive de perpetuare a schismei, tocmai cînd unele din vechile neînțelegeri începuseră să-și găsească rezolvarea, au venit doctrina imaculatei concepții din 1854 și cea a înălțării cu trupul la cer din 1950 să se opună acestei mișcări de reconciliere. Chiar și un răspuns protestant binevoitor din 1950 s-a văzut obligat să avertizeze: „În timp ce astăzi majoritatea Bisericilor, cu lacrimi de căință, își

Psaltirea de la Winchester, *Moartea Fecioarei și Fecioara ca Regină a Cerurilor*, MS. Cotton Nero V.IV, filele 29 și 30, c. 1145–1155, The British Library, Londra.



mărturisesc în fața lui Dumnezeu păcatul de a fi sfîșiat Trupul lui Hristos și încearcă, prin rugăciune comună și eforturi susținute, să reducă aria neînțelegerilor și să o sporească pe cea a înțelegerii... Biserica Romano-Catolică va spori aria neînțelegerilor prin această dogmă a Înălțării cu trupul la cer. Elaborarea unei dogme a Înălțării cu trupul la cer ar fi interpretată astăzi, în mijlocul eforturilor de apropiere între Biserici, ca un veto categoric din partea Bisericii Romano-Catolice."[7] Argumentul esențial împotriva acestei dogme îl constituia faptul că Noul Testament și tradiția Bisericii primelor secole nu pomenesc nimic despre „cînd [și cum] s-a încheiat cursul vieții ei pămîntești", deși în secolele următoare s-au născut multe legende pe această temă.[8] Însă a ridica aceste legende la statutul de doctrină oficială a întregii Biserici, revendicînd aceeași autoritate ca și doctrina Sfintei Treimi, părea un lucru de neconceput și lipsit de orice fundament biblic.

În contrast cu această reacție, cunoscutul psiholog contemporan Carl Gustav Jung a reliefat importanța Fecioarei Maria într-o lucrare controversată, publicată inițial în limba germană în 1952 și intitulată *Răspuns către Iov* [*Antwort auf Hiob*].[9] Anul publicării acestui volum este semnificativ, deoarece el conține răspunsul pe care-l dă Jung bulei emise de papa Pius al XII-lea. Carl Jung era descendent dintr-un lung șir de pastori protestanți elvețieni, fiind discipol și ulterior opozant al lui Sigmund Freud. Cu toate acestea, în *Răspuns către Iov* el apără doctrina papală. Cartea lui Iov, cu punctul culminant în răspunsul lui Dumnezeu din sînul vijeliei: „Cine este cel ce pune pronia sub obroc, prin cuvinte fără înțelepciune?"[10] ilustrează cît se poate de bine conceptul de transcendență divină în sensul de care va vorbi mai tîrziu Martin Luther, și anume *Deus absconditus*, Dumnezeul ascuns. Însă prin doctrina întrupării și apoi prin portretul Fecioarei Maria, creștinismul catolic a îndulcit austeritatea acestei transcendențe, redîndu-l pe Dumnezeu mai blînd și mai accesibil, „după cum adună pasărea puii săi sub aripi"[11].

La data promulgării dogmei imaculatei concepții în 1854, doctrina înălțării cu trupul la cer se bucura deja de un larg

sprijin în rîndul clericilor romano-catolici, 195 dintre prelații ce urmau să participe la Primul Conciliu de la Vatican între 1869–1870 solicitînd oficializarea acesteia. Disputele politice și religioase ce au avut loc cu ocazia acestui Conciliu au exclus posibilitatea formulării unei asemenea doctrine, care, deși a devenit dogmă abia în 1950 și numai în cadrul catolicismului, a cunoscut totuși mai mulți susținători și o mai veche atestare tradițională decît doctrina imaculatei concepții înainte de a fi definită.[12] Exista o sărbătoare stabilită în calendarul bisericesc încă din Evul Mediu pentru data de 15 august[13], cînd se celebra „ziua în care ea a fost luată din această lume și înălțată la cer", așa cum spune Bernard de Clairvaux chiar în epistola ce pune în discuție sărbătoarea închinată imaculatei concepții.[14] Prin prezența Fecioarei Maria, afirmă Sfîntul Bernard într-o serie de predici strălucite despre înălțarea cu trupul la cer, nu numai întreaga lume, ci chiar și „împărăția cerurilor strălucește mai puternic, căci este luminată de făptura sa feciorelnică"[15]. Înălțarea sa la cer o ridică deasupra tuturor sfinților, îngerilor și arhanghelilor, natura umană fiind astfel așezată deasupra tuturor spiritelor nemuritoare.

Biserica răsăriteană nu a participat la definirea dogmatică a înălțării cu trupul la cer[16], ceea ce nu înseamnă că ea nu a fost luată în considerație în dezvoltarea doctrinară a Bizanțului.[17] Există o tradiție afirmată și de Sinodul de la Efes din 431, potrivit căreia împlinind cuvîntul lui Hristos de pe cruce: „Femeie, iată fiul tău!" și „Iată mama ta", ucenicul Ioan „din ceasul acela a luat-o la sine"[18]. Se zice că ei ar fi locuit la Efes și că ea a și murit acolo. O tradiție mai recentă susține că a identificat chiar și casa unde ar fi stat Fecioara în Efes. Scena morții sau, cum este numită de obicei, „adormirea [*koimēsis*]"[19] a constituit subiectul multor icoane reprezentative pentru arta creștină încă din primele veacuri.[20] Datorită importanței acestei teme în tradiția iconografică[21], și apărătorii icoanelor au avut astfel ocazia de a vorbi despre Adormirea Maicii Domnului. Teodor Studitul, spre exemplu, descrie acest moment ca pe un mister „inefabil" la care participă cei doisprezece apostoli împreună cu Enoh și Ilie (care au fost amîndoi înălțați

cu trupul la cer)[22], fiind alături de Theotokos la sfîrșitul vieții ei pămîntești.[23] Există o predică pe tema adormirii, atribuită patriarhului Ierusalimului din secolul al VII-lea, Modestos.[24] Totuși, plecînd de la dovezile cuprinse în text, s-a considerat că această omilie trebuie să fi fost scrisă cu un secol mai tîrziu, deși multe dintre temele mariologice menționate sînt cu mult mai vechi.[25] Căci, așa cum relatează un istoric bizantin, pe la sfîrșitul secolului al VI-lea sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului a fost fixată, prin decret imperial, pentru data de 15 august (care, în cazul Bisericii de Apus, a devenit și data sărbătoririi Înălțării cu trupul la cer a Fecioarei Maria)[26], fiind așadar una dintre cele douăsprezece praznice ale Bisericii răsăritene. Tot din acea perioadă datează și primele reprezentări iconografice bizantine ale acestei teme. Există o placă de fildeș ilustrînd scena Adormirii Maicii Domnului, care, deși provine dintr-o perioadă mai tîrzie a istoriei artei bizantine (probabil din secolul al XII-lea), este extrem de sugestivă: Theotokos apare înconjurată de cei doisprezece apostoli, alături de alte două personaje cu fețele acoperite (probabil Enoh și Ilie, din motivele arătate mai sus), iar îngerii zboară deasupra capului cu mîinile întinse pentru a o primi în împărăția cerurilor.[27] În centrul imaginii — inversînd rolurile din icoanele tradiționale reprezentînd-o pe Maica Domnului cu Pruncul — se află Hristos în Slavă ținînd-o în brațe pe Fecioara Maria la vîrsta copilăriei, în timp ce Fecioara Maria, la vîrsta maturității, așteaptă împăcată să fie primită în rai — atît cu sufletul cît și cu trupul, așa cum se pare că dorește să afirme aici Răsăritul și cum va afirma în cele din urmă Apusul — unde procesul de îndumnezeire a naturii sale umane se va desăvîrși.

În arta occidentală, Adormirea Maicii Domnului a sugerat adesea în mod implicit și Înălțarea cu trupul la cer, ca în cazul picturii lui Caravaggio *Moartea Fecioarei*.[28] O ilustrare dramatică a legăturii și a contrastului dintre adormire și înălțare apare în două reprezentări cuprinse în Psaltirea de la Winchester, datînd de „dinainte de 1161", *Moartea Fecioarei* și *Regina Cerurilor*.[29] Îngerii stau în așteptarea ambelor eveni-

nente, iar Hristos o ține în brațe pe Fecioara Maria prunc
n momentul adormirii. Întîlnirea celor două evenimente are
oc în clipa cînd, după adormire, Maica Domnului, potrivit
nscripției de pe cel de-al doilea portret, *Ici est faite Reine
lel Ciel*, „devine Regina Cerurilor". Acum îngerii aflați de o
parte și de alta a Fecioarei poartă stindardul victoriei, sugerînd
că — după ce a învins dușmanul și a zdrobit capul șarpelui,
așa cum promisese Dumnezeu încă din Grădina Edenului că
„aceasta [*ipsa*]" o va face[30] — Fecioara Maria participă acum
a victoria care a fost posibilă nu numai prin patimile și
noartea lui Hristos, ci mai ales datorită învierii sale. În *Muni-
ficentissimus Deus* papa Pius al XII-lea afirmă, folosind cu-
vîntul grecesc pentru înviere, *anastasis*, „așa cum glorioasa
nviere a lui Hristos [*gloriosa Christi anastasis*] a însemnat
nomentul esențial și cel din urmă trofeu al acestei victorii, tot
stfel lupta pe care Sfînta Fecioară a dus-o alături de Fiul său
rebuia să se încheie cu «glorificarea» trupului ei feciorelnic.
Așa cum spune apostolul [I Corinteni 15, 54; Isaia 25, 8]:
«Cînd... acest (trup) muritor se va îmbrăca în nemurire, atunci
va fi cuvîntul care este scris: Moartea înghițită de biruință.»"[31]

Așa cum reiese din referirea Papei la pasajul din Epistola
către Corinteni și la cel din Isaia: „Moartea a fost înghițită
le biruință", întrebarea care se naște, în legătură cu această
loctrină a înălțării este dacă Fecioara Maria a murit sau dacă
a fost ridicată la cer încă în viață fiind.[32] Profeția lui Simeon,
amintită anterior în legătură cu tema Mater Dolorosa, „Și
prin sufletul tău va trece sabie"[33], pare să implice faptul că și
ea va muri asemenea Fiului ei divin. Așa cum se prezintă,
profeția vorbește numai despre „suferință, nu și despre mar-
iriul morții". Acesta nu era însă un argument întemeiat pentru
„a pune sub semnul întrebării moartea ei", Fecioara Maria
iind o ființă muritoare. În plus, profeția pare să demonstreze
ietemeinicia unor opinii potrivit cărora cea care a născut fără
lureri trebuie să fi și murit fără dureri; căci „cum putem ști
cu certitudine că ea nu a cunoscut durerea trupească?... Fie
că nu a simțit durerea la moarte, ceea ce putea acorda Dum-
nezeu, fie că a simțit-o, ceea ce putea permite Dumnezeu",

concluzia părea să fie aceea că „Sfînta Fecioară a cunoscut tribulațiile trupești prin moarte". Ceea ce mai îndulcea puțin această concluzie era credința larg răspîndită că moartea Fecioarei a fost urmată imediat de înviere, care la rîndul ei a fost urmată de ridicarea cu trupul la cer, căci Maica Domnului este „modelul nestricăciunii [umane]". Totuși se admitea că „nu îndrăznim să afirmăm că învierea trupului [Fecioarei] a avut deja loc, din moment ce știm că acest lucru nu a fost declarat de Sfinții Părinți". Deși este „greu de acceptat că vasul ales" al trupului Fecioarei a fost supus degradării, totuși „nu îndrăznim să spunem că ea a fost ridicată la cer, pentru simplul motiv că nu avem dovezi clare în acest sens".

Apărătorii dogmei înălțării cu trupul la cer și-au sprijinit afirmațiile atît pe învățătura creștină în general cît și pe doctrina mariologică în particular.[34] În calitatea ei de reprezentantă a neamului omenesc, Fecioara Maria a ilustrat într-un mod unic relația subtilă dintre harul divin și libertatea umană atunci cînd, prin consimțămîntul liber față de planul de mîntuire al lui Dumnezeu prin Fiul ei, „Fie mie după cuvîntul tău"[35], ea a pus în mișcare seria de evenimente care vor conduce la mîntuirea omenirii și la victoria asupra păcatului și a morții prin moartea și învierea lui Hristos. Victoria Fecioarei asupra păcatului, fie el strămoșesc sau nu, a fost posibilă prin darul unic, ce i-a fost acordat ca o consecință a meritelor lui Iisus Hristos, de a fi scutită de povara păcatului originar prin imaculata concepție. Era firesc, se putea spune, ca atunci cînd, așa cum profețește Isaia și proclamă Sfîntul Pavel, „Moartea a fost înghițită de biruință"[36] și moartea ei să participe la această biruință a lui Hristos ca o anticipare a deplinei participări a tuturor celor mîntuiți prin învierea generală de la sfîrșitul istoriei. De fapt a existat o astfel de anticipare cînd, în momentul crucificării lui Hristos, „mormintele s-au deschis și multe trupuri ale sfinților adormiți s-au sculat, și ieșind din morminte, după învierea Lui, au intrat în cetatea sfîntă și s-au arătat multora"[37]. Iar Fecioara Maria era în mod evident cu mult mai vrednică de o asemenea onoare decît oricare dintre acești sfinți.

Considerații de acest gen au transformat dogma înălțării cu trupul la cer și mariologia în ansamblul ei într-o ilustrare perfectă a problemelor reprezentate de „dezvoltarea doctrinară" ca fenomen istoric și aspect ecumenic.[38] Celor care s-au îndoit de însăși ideea dezvoltării doctrinare sau de faptul că Fecioara Maria ar trebui să fie subiectul unei „doctrine proprii și nu să fie tratată ca parte a doctrinei lui Hristos sau a doctrinei Bisericii, evoluția acestei teme a înălțării cu trupul la cer, de-a lungul atîtor secole, de la practica liturgică și teoria teologică speculativă la elaborarea unei dogme devenite oficiale abia la mijlocul secolului al XX-lea, le demonstrează că dezvoltarea doctrinară este primejdioasă atît în teorie cît și în practică. Chiar și acei teologi protestanți care erau dispuși să accepte ideea dezvoltării ca pe o „dimensiune internă a tradiției"[39], după cum spune Yves Congor, s-au opus doctrinei ridicării la cer. Unul dintre motive a fost, fără îndoială, aversiunea profundă față de fenomenul pietății laice din care s-a născut, așa cum am văzut de-a lungul acestei cărți, o mare parte din istoria mariologică, inclusiv doctrina înălțării cu trupul la cer. În acest context, observațiile unui autor protestant de seamă, profund critic la adresa doctrinei și structurii romano-catolice, merită să fie citate în întregime:

> Închinarea în fața lui Dumnezeu, „în duh și în adevăr" [Ioan 4, 24] este un ideal ce rareori poate fi atins în întregime. Numai anumiți oameni, cum ar fi marii mistici, au fost în stare să-l atingă. În esență, evlavia populară este un compromis. Puțini sînt cei care înțeleg că nu ne putem apropia de Dumnezeu doar prin imagini și simboluri. Însă ar fi o cruzime să privăm marea masă a oamenilor simpli de asemenea imagini sau simboluri, căci în felul acesta li s-ar interzice orice acces la ființa lui Dumnezeu. De ce nu ar auzi Dumnezeu chiar și o rugăciune adresată Fecioarei Maria dacă aceasta vine dintr-o inimă cucernică ? Pentru a folosi o figură de stil, Dumnezeu trebuie să zîmbească la formele de cult mai spiritualizate și la înaltele noastre aptitudini teologice, așa cum noi adulții recunoaștem, plini de înțelegere, scopul serios implicit

în jocurile copiilor... Acei protestanți fanatici care își pierd cumpătul cînd văd o plăcuță cu inscripția „Fecioara Maria m-a ajutat" nu își dau seama cît de mărginită este propria lor concepție despre Dumnezeu. Probabil că acești fanatici consideră că este datoria lor sacră să lege mîntuirea de o anumită formulă dogmatică... Nu păgînismul naiv și inconștient este adevăratul rău în cultul Fecioarei Maria.[40]

Trebuie menționat că aceste cuvinte au fost scrise doar la cîțiva ani după promulgarea dogmei ridicării la cer, însă cu cîțiva ani înainte de convocarea Conciliului Vatican II.

În ajunul Conciliului Vatican II s-a considerat că se va ajunge la o înțelegere ecumenică dacă romano-catolicii ar putea recunoaște ceea ce a făcut necesară Reforma, iar protestanții ceea ce a făcut-o posibilă. Acest paradox se potrivea cel mai bine în cazul doctrinei mariale.[41] Au existat voci, atît ostile cît și favorabile, care și-au exprimat temerea sau speranța că „noua" dogmă din 1950 va conduce la o dezvoltare mariologică ulterioară și la elaborarea de „noi" doctrine.[42] Totuși Conciliul Vatican II a provocat o mare deziluzie în acest sens[43], tot așa cum emiterea bulei papale *Ineffabilis Deus* de către papa Pius al IX-lea la 8 decembrie 1854 a trebuit să cedeze locul Conciliului Vatican I, cincisprezece ani mai tîrziu. Căci „la prima sesiune din 1962 Comisia Teologică a prezentat în formă de proiect un document separat referitor la Fecioara Maria", Conciliul a inclus doctrina marială în primul său decret, Constituția dogmatică a Bisericii, *Lumen Gentium*.[44] „Părinții", spune Avery Dulles, „au văzut un pericol în tratarea prea izolată a mariologiei, preferînd să stabilească o legătură mai strînsă între rolul ei și tema centrală a Consiliului, Biserica."[45] Ei au vrut de asemenea să arate că „evită exagerările, pe de o parte, și îngustimea concepțiilor, pe de altă parte"[46], din motive ecumenice, precum și din dorința de a se împăca cu noua tendință biblică și istorică manifestată în cercurile romano-catolice și care a inspirat multe din deciziile Conciliului. Ceea ce a rezultat din acest proces nu a fost o nouă doctrină, ci un rezumat echilibrat și imparțial, datat 21 noiem-

brie 1964, al principalelor teme din întreaga istorie a dezvoltării doctrinare mariale.

Cele cinci puncte esențiale cuprinse în textul elaborat de Conciliu sînt următoarele:

I. *Rolul Fecioarei Maria, Maica Domnului, în Taina lui Hristos și a Bisericii*, potrivit căreia „datorită acestui har sublim, ea depășește toate celelalte creaturi, atît din cer cît și de pe pămînt"; și, totuși, „fiind în același timp urmașă a lui Adam, ea se aseamănă tuturor ființelor umane în nevoia lor de mîntuire". „Sinodul nu dorește însă să ofere o doctrină completă în privința Fecioarei Maria [*completam de Maria proponere doctrinam*], și nici să decidă asupra acelor chestiuni care încă nu au fost pe deplin lămurite de teologi."

II. *Rolul Fecioarei Maria în Iconomia Mîntuirii*, inclusiv modul în care „cărțile vechiului Testament..., așa cum sînt ele interpretate de Biserică și înțelese în lumina revelației care a urmat, pun un accent din ce în ce mai mare asupra femeii, asupra Maicii Mîntuitorului" [Facerea 3, 15, Isaia 7, 14]. Prin întreaga istorie a Bibliei, „Sfînta Fecioară a avansat pe calea credinței și s-a păstrat în comuniunea cu Fiul său pe cruce".

III. *Sfînta Fecioară și Biserica*, „Sfînta Fecioară a fost predestinată din vecie, în legătură cu întruparea Cuvîntului divin, să fie Maica lui Dumnezeu", astfel încît Fecioara Maria ocupă un loc central în istoria mîntuirii și într-un anumit fel oglindește adevărurile esențiale ale credinței [*in historiam salutis intime, ingressa, maxima fidei placita in se quodammodo unit et reverberat*]".

IV. *Cultul Fecioarei Maria în Biserică*, „practicarea și exercitarea devoțiunii față de ea [*praxes et exercitias pietatis erga Eam*] să se săvîrșească potrivit învățăturii Bisericii de-a lungul secolelor", însă ținînd seama de faptul că „adevărata devoțiune nu constă nici în emoție inutilă și trecătoare, nici într-o anume credulitate zadarnică [*neque in sterili et transitorio affectu, neque in vana quadam credulitate*]".

V. *Maria, un Semn de Nădejde Sigură și Mîngîiere pentru Poporul lui Dumnezeu în Pelerinaj*, deoarece „în slava trupească și spirituală dobîndită în împărăția cerurilor, Mama

lui Iisus continuă în această lume ca imagine și început al Bisericii [*imago et intium Ecclesiae*]"[47].

Multe dintre aceste principii de bază au fost formulate aproape (dacă nu întocmai) în termenii de mai sus, în capitolele precedente și vor fi rezumate în capitolul care urmează.

16. O femeie pentru toate timpurile și toate anotimpurile

„Că, iată, de acum mă vor ferici toate neamurile."
(Luca 1, 48)

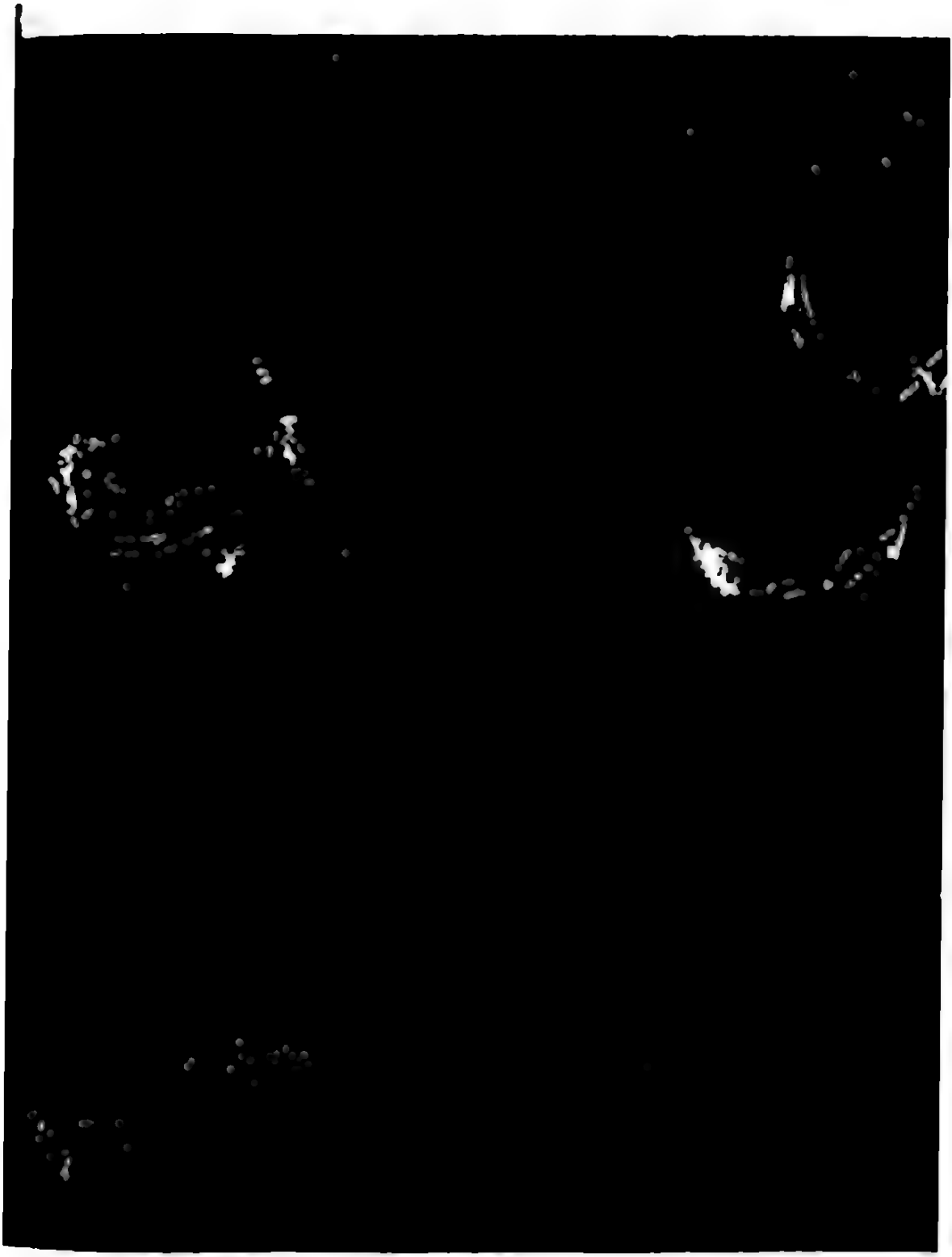
Timp de aproape douăzeci de secole aceste cuvinte din Magnificat s-au împlinit neîntrerupt, fiind puțini cei care au îndrăznit să facă excepție. O privire retrospectivă asupra subiectelor și temelor acestei cărți ne arată că personalitatea Fecioarei Maria este aproape indispensabilă pentru interpretarea anumitor momente din istorie. Importanța ei nu depinde de credința sau necredința cercetătorului, deoarece, chiar și cei care nu sînt sau nu pot fi credincioși trebuie să înțeleagă credința altor epoci pentru a înțelege acele epoci.

Este imposibil să înțelegem istoria spiritualității apusene fără a lua în considerație locul pe care-l ocupă Fecioara Maria în cadrul acesteia. Atenția celor mai importanți și mai prolifici istorici ai ultimelor două generații s-a concentrat asupra „istoriei sociale", vieții cotidiene și implicit „religiei populare". Cercetătorii au căutat o metodologie prin care să depășească dominația „culturii elitelor" și să descopere credințele și practicile oamenilor simpli, neinstruiți. O asemenea metodologie s-a dovedit însă a fi o problemă mult mai subtilă decît părea la prima vedere. Cum pot fi interpretate mărturiile care ni s-au păstrat de cele mai multe ori în formă literară, pentru a descoperi informațiile implicite pe care acestea le conțin despre clasele inferioare ale societății și despre alți membri ai acelei tăcute majorități? Cum ar putea spre exemplu să interpreteze un istoric social legislația altor epoci? Reactualizarea interdicțiilor îndreptate împotriva anumitor practici implică oare în mod necesar faptul că aceste practici aparțineau oamenilor de rînd, sau este această reiterare doar o dovadă a tendinței generale a legilor de a rămîne în vigoare

chiar și atunci cînd nu mai este nevoie de ele, iar motivele pentru care au fost cîndva elaborate sînt uitate? Deoarece, în cazul Bisericii, o mare parte din legislația acesteia se leagă de liturghie, învățătura de credință și dogmă, trebuie oare ca istoricul de mai tîrziu să presupună în mod automat, așa cum au avut tendința să o facă teologii și istoricii ortodocși, că ceea ce au hotărît Sinoadele Bisericii în materie de dogmă și liturghie este ceea ce oamenii de rînd credeau de fapt? Sau dimpotrivă este mai plauzibilă ipoteza istoricilor moderni că ceea ce oamenii din popor credeau diferă de fapt foarte mult de crez și dogmă, iar „adevăratul înțeles" al religiei populare trebuie căutat în categorii precum rasă, clasă sau gen, și nu în crez sau liturghie? Este de datoria unui asemenea tip de istorie socială să pună întrebări, la care să-și răspundă pe cît posibil, privind circulația ideilor și practicilor în sens invers, dinspre credința oamenilor din popor înspre liturghie, crez și dogmă.

Cel puțin în istoria creștinismului, nu există temă mai potrivită pentru ilustrarea acestor aspecte decît aceea a Fecioarei Maria. De ce și-a menținut ea autoritatea asupra civilizației apusene chiar și într-o epocă secularizată, precum și în fața propagandei antireligioase și a persecuțiilor severe din timpul regimului comunist în Europa Răsăriteană și Centrală? Nu pentru că a fost subiectul dogmelor elaborate de Sinoadele Bisericii încă din primele secole ale creștinismului sau subiectul celei mai recente promulgări oficiale a unei dogme, la 1 noiembrie 1950. O explicație mult mai aproape de adevăr este aceea că Fecioara Maria s-a aflat pentru a parafraza cuvintele lui Harry Lee despre George Washington din 1799 „la loc de cinste în inimile compatrioților". Istoricii au remarcat continuitatea practicilor religioase de la o epocă la alta, precum și păstrarea formelor exterioare de cult chiar și atunci cînd credința însăși s-a stins de mult. Nu putem ignora nici schimbările subtile dar profunde care pot interveni de-a lungul timpului în semnificația cuvintelor și acțiunilor, cultul Fecioarei Maria oferind numeroase exemple în acest sens.

O formă specială de venerare a Maicii Domnului este mistica marială. Lăsăm de o parte pentru moment mult discutata



Maestrul Legendei Sfintei Lucia, *Maria, Regina Cerurilor*, c. 1485.
© 1996 Board of Trustees, National Gallery of Art, Washington.
Samuel H. Kress Collection.

problemă a legitimității formelor mistice de cult și limbaj în cadrul religiei creștine. Oricum însă, misticismul și-a găsit o expresie deosebit de profundă în rugăciunile și lirica închinate Maicii Domnului. Așa cum ambiția misticului este să se ridice prin vizibil către Invizibil și prin cele pământești către cele cerești, tot astfel și rugăciunile adresate Fecioarei Maria pornesc de la simpla ei persoană și umila ei viață pământească pentru a ajunge la locul ei special în împărăția lui Dumnezeu și la rolul ei unic în univers. Această viziune mistică a Sfintei Fecioare nu oferă doar o bucurie trecătoare, ci se spune că are o extraordinară putere de transformare, căci cei care au avut privilegiul de a o privi pe Regina Cerurilor și-au închinat viața în slujba ei. Astfel, într-un emoționant poem intitulat „Sfînta Fecioară comparată cu aerul pe care-l respirăm", Gerard Manley Hopkins vorbește despre:

În noi, nou Nazaret,
Unde El va fi pe lume-adus,
Răsărit, amiază și apus.
Nou Betleem, și El acolo zămislit,
Apus, amiaz și răsărit.
Betleem sau Nazaret,
Mai mult Hristos se poate respira,
Și în puterea omului stă moartea-și înfrunta.
Acesta, astfel născut, devine
Un „eu" mai nobil și un nou „sine"
În fiecare-n parte și oricine
Mai mult înfăptuie cînd totu-i împlinit
Deopotrivă parte din Maria și din Dumnezeu cel preaslăvit.[1]

Comunicarea cu Hristos, de care vorbește apostolul Pavel, „M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine,"[2] se transformă aici într-o comuniune și cu Mama sa, deși într-o formă profund hristocentrică. Avînd în vedere tendințele psihanalitice care au început să se manifeste chiar și în cercurile academice, trebuie menționat că această mistică maritală nu este nicidecum specifică numai celibatarilor, precum Gerard Manley Hopkins, ci a

fost cultivată atît de bărbați, cît și de femei, căsătoriți sau necăsătoriți.

Acest context este cît se poate de potrivit pentru a vorbi despre semnificația psihologică a Fecioarei Maria, și în special despre semnificația ei pentru femei. Este bine cunoscut faptul că femeile au fost primele care au venit să-i slujească lui Hristos în Duminica Paștelui, și am fi tentați să adăugăm că la fel s-a întîmplat și de atunci încolo aproape în toate duminicile. Multe dintre femeile importante din istoria Evului Mediu ne sînt cunoscute doar prin ceea ce au scris bărbații despre ele. Am menționat mai devreme că viziunile Birgittei a Suediei ne-au fost transmise în latină și într-o versiune menită să ne demonstreze calitățile ce o fac aptă pentru a fi canonizată. Sau mai putem aminti două exemple din secolul al IV-lea, care merită să fie comparate după modelul „Vieților paralele" al lui Plutarh: Sfînta Macrina, sora a doi dintre cei mai importanți teologi răsăriteni, Sfîntul Vasile cel Mare și Sfîntul Grigorie de Nyssa, care este numită de acesta din urmă *adelphē kai didaskalos*, „sora și învățătoarea noastră" de filozofie și teologie; și Sfînta Monica, mama Sfîntului Augustin, care l-a educat și a stat alături de el în încercările furtunoasei lui tinereți, pînă cînd Sfîntul Ambrozie din Milano, care îl va boteza pe Augustin, i-a spus că un copil crescut cu atîta suferință nu poate fi pierdut. Dacă ar fi posibil să redăm glasul milioanelor de femei anonime din Evul Mediu, mărturiile pe care le avem de la acele femei, puține la număr, ce au lăsat posterității documente scrise sugerează faptul că cele mai multe dintre ele se identificau cu figura Fecioarei Maria, atît cu smerenia cît și cu dîrzenia și biruința ei: *„Deposuit potentes de sedibus suis, et exaltavit humiles; esurientes implevit donis, et divites dimisit inanes* — Pe cei puternici i-a detronat, iar pe cei umili i-a înălțat; pe cei flămînzi i-a umplut de bunătăți, iar pe cei bogați i-a alungat goi."

Datorită rolului pe care l-a jucat în istoria ultimelor douăzeci de secole, Fecioara Maria a constituit subiect de reflecție și dezbatere despre ceea ce înseamnă să fii femeie, mai mult decît orice altă femeie din istoria apuseană. Mulți ignoră faptul

că explicațiile referitoare la Fecioara Maria sau portretizări ale acesteia atît în cuvinte cît și în imagini pot fi sugestive pentru felul cum a fost și este percepută natura feminină. Împreună cu Eva, cu care a fost adesea pusă în contrast, ca a Doua Evă, Fecioara Maria a constituit subiect de dezbatere de-a lungul acestei istorii variate. Au existat din păcate și simplificări mult prea drastice și părtinitoare care ar putea fi însă sancționate, pe bună dreptate, la momentul oportun. Întrucît Fecioara Maria apare reprezentată în istoria apuseană ca Femeia prin excelență, subtilitățile de interpretare a persoanei și rolului ei sînt esențiale pentru studiul locului femeii în istorie, care a început să-i preocupe atît pe specialiști cît și marele public. Totuși sînt neglijate încă anumite aspecte extrem de importante pentru această istorie.

O altă latură a semnificației psihologice a Fecioarei Maria o constituie funcția ei de întruchipare a acelor calități care în mod tradițional și-au găsit expresia în femeie. Deși este azi la ordinea zilei ca iudaismul și creștinismul să fie considerate „patriarhale", nu numai în ceea ce privește morala și modul de viață, ci și în reprezentarea lui Dumnezeu, o interpretare serioasă a gîndirii iudaice și creștine nu se limitează la o asemenea identificare. Căci „Puterea divină", după cum scrie Grigorie de Nyssa, „deși se află cu mult deasupra naturii noastre și ne este inaccesibilă, asemenea unei mame iubitoare care participă la primele încercări ale copilului de a vorbi, dă naturii umane atît cît aceasta este în stare să primească; și astfel, în diferitele manifestări față de om, Dumnezeu se adaptează umanității și vorbește în limbaj uman"[3]. Și cea care ilustrează cel mai bine această dimensiune în relația omului cu Dumnezeu, precum și a creștinismului cu alte religii, este Fecioara Maria. Întrucît a avut de înfruntat religii care acordau o importanță egală zeilor și zeițelor, creștinismul a găsit în persoana Fecioarei Maria o modalitate de a afirma și a corecta în același timp ceea ce simbolizau aceste zeițe. Exemplul cel mai revelator în acest sens este cel al orașului Efes.[4] Potrivit relatării din Faptele Sfinților Apostoli, propovăduirea apostolului Pavel în acel oraș a constituit o serioasă amenințare pentru argintarii de acolo,

care își cîștigau existența făurind temple de argint zeiței Artemis. Pentru a se opune amenințării reprezentate de această nouă divinitate fără chip, ei au organizat o răscoală în cetate, strigînd: „Mare este Artemisa efesenilor!"[5] Iar aproape patru secole mai tîrziu, în 431, va avea loc la Efes cel de-al treilea Sinod Ecumenic al Bisericii care va decreta solemn că Fecioara Maria este Maica Domnului, Theotokos.

O altă dimensiune a semnificației ei psihologice este de natură pedagogică. De-a lungul istoriei creștinismului, cel puțin pînă la Reformă, viețile sfinților au servit drept model, viața Fecioarei Maria ocupînd un loc special, corespunzător locului ei unic în planul divin. Fiecare din virtuțile creștine, adesea numite „virtuți teologale", definite în Noul Testament, „credința, nădejdea, dragostea"[6], dar și fiecare din cele patru virtuți clasice sau „cardinale", definite de Platon și apoi incluse în Cartea înțelepciunii lui Solomon, „înfrînarea, chibzuința, dreptatea și bărbăția"[7], sînt întruchipate de Fecioara Maria. Luate împreună, aceste șapte virtuți sînt fundamentale pentru morala creștină. Însă în cazul sfinților și mai ales al Fecioarei Maria, aceste virtuți nu trebuie numai admirate și preamărite, ci și imitate. Acele relatări din Noul Testament în care Maica Domnului are un rol însemnat au servit drept model de purtare bine plăcută lui Dumnezeu. Ea a ilustrat mai presus de orice virtutea fundamental creștină, și în special monastică, a smereniei. „Quia respexit *humilitatem* ancillae suae", astfel au fost traduse în latină cuvintele ei din Magnificat[8], care în Versiunea Standard Revizuită apar sub forma: „Că a căutat spre smerenia roabei sale". Acest *humilitatem* din Vulgata a generat unele din cele mai profunde interpretări ale conceptului de smerenie, nu în sensul în care vorbește Uriah Heep din romanul lui Charles Dickens *David Copperfield*: „Știu prea bine că sînt cea mai umilă ființă de pe lume... Și mama mea e o persoană cît se poate de umilă, ca și casa în care locuim", ci în sensul afirmației lui Augustin: „Toată puterea stă în umilință, căci mîndria este fragilă. Cei umili sînt ca o stîncă; stînca pare să stea cu capul plecat, dar este de neclintit."[9]

Însă Fecioara Maria nu a fost importantă numai în ceea ce privește morala. Printr-o neașteptată răsturnare de valori în istoria ideilor, această umilă țărancă din Nazaret devine subiectul celor mai sublime speculații teologice, la care am făcut și noi referire în acest volum. Este fascinantă întrebarea cum și de ce se transformă un anume subiect în doctrină. Răspunsul nu poate fi pur și simplu doar pentru că este menționat în Biblie: există în Biblie sute de referiri la „munții", la flora și fauna Orientului Apropiat; aceasta nu înseamnă că putem vorbi în mod serios de o „doctrină" a păsărilor, copacilor sau dealurilor. Un criteriu hotărîtor l-a constituit probabil legătura unui anume subiect cu temele centrale ale mesajului biblic. Astfel se poate vorbi de o doctrină în cazul îngerilor nu pentru că aceștia sînt menționați în Biblie sau identificați ca făpturi ale lui Dumnezeu, ci pentru că, de la îngerul care a fost pus să păzească Grădina Edenului după căderea omului în păcat pînă la îngerul care a venit să-l întărească pe Hristos în Grădina Ghetsimani în noaptea de dinaintea morții[10], îngerii nu au fost doar mesageri, ci și actori, *dramatis personae*, pe scena biblică, iar cele două grădini, Eden și Ghetsimani, au reprezentat numai o parte din decorul dramei.

Referirile explicite din Noul Testament la Maria, mama lui Iisus, sînt puține la număr și destul de succinte. La fel de concise sînt și interpretările tipologice sau alegorice care se bazează pe afirmații luate din Vechiul Testament. Cu toate acestea, gîndirea creștină a reflectat încă de la început asupra semnificațiilor ascunse și implicațiilor potențiale ale acestor mărturii, deși puține la număr. Metodele unei asemenea reflecții au fost numeroase și variate, în esență ele încercînd să precizeze locul Fecioarei Maria în cadrul temelor mesajului biblic. Reflecția teologică asupra persoanei Sfintei Fecioare o depășește în profunzime chiar și pe cea asupra profeților, apostolilor sau sfinților. Privind-o pe „Fecioara Maria de-a lungul secolelor" ne întrebăm cum a fost posibil ca puținele informații despre Maica Domnului pe care ni le oferă Biblia să conducă la dezvoltarea unei doctrine mariologice. Pe de altă parte, se pune întrebarea ce s-a întîmplat în cadrul acelor

sisteme teologice, precum protestantismul, care, fără a nega caracterul unic al Nașterii Feciorelnice a lui Hristos, nu acordă, totuși, persoanei Maicii sale o semnificație deosebită, căci și aceste sisteme fac parte din spiritualitatea occidentală asupra căreia Fecioara Maria a continuat să exercite o influență considerabilă.

Această spiritualitate s-a exprimat în primul rînd prin locul acordat Fecioarei în istoria artelor, așa cum apare simbolic ilustrat în serenada orchestrei îngerilor zugrăvită de maestrul flamand din secolul al XV-lea al Legendei Sfintei Lucia. Din sutele de compoziții *Ave Maria*, cea a lui Franz Schubert este cea mai cunoscută și mai iubită. Au fost pictate atîtea tablouri reprezentînd-o pe Madona cu Pruncul, încît s-ar putea scrie o istorie a ideii de copil pe baza acestora. Iar una din marile biserici ale Apusului, Santa Maria Maggiore din Roma, a fost construită în urma proclamării ei drept Theotokos de către Sinodul de la Efes din 431. Cu adevărat, așa cum spune Goethe, „Etern-Femininul ne trage în sus"[11].

Notă bibliografică

Bibliografia despre Fecioara Maria este cu adevărat enormă. La sfîrșitul anului 1995 catalogul Bibliotecii Universității din Yale cuprindea o listă de 2424 de cărți pe această temă, fără a include articolele sau cele mai multe lucrări din secolele trecute. Printre cărțile despre Fecioara Maria menționăm: Juniper Carol, *Mariology*, 3 vol., Bruce, Milwaukee, 1955–1961; Carol Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, 2 vol., Sheed and Ward, New York, 1963–1965; Walter Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, Ernst Reinhardt Verlag, München, 1963; dicționarul enciclopedic de 1042 pagini, de Wolfgang Beinert și Heinrich Petri, *Handbuch der Marienkunde*, F. Pustet, Regensburg, 1984; René Laurentin, *Kecharitōmenē: Mélanges René Laurentin*, Desclée, Paris, 1990.

Subiectul Fecioarei Maria mă preocupă ca autor și cercetător de mai bine de patruzeci de ani. Așa cum menționează Hermann Kogan în *The Great EB*, lunga și fructuoasa mea colaborare cu *Encyclopaedia Britannica* a început în anii '50 cînd am fost chemat într-un moment de criză, după ce mai multe variante pentru articolul referitor la Fecioara Maria, concepute de diferiți autori, au fost respinse. Articolul respectiv este și astăzi cuprins în *Enciclopedie*; iar treizeci de ani mai tîrziu, pe baza acestui articol, am scris un eseu, care a apărut în limba germană în 1985 și în limba engleză în 1986, despre „Fecioara Maria — model al dezvoltării doctrinei creștine", făcînd parte din volumul *Mary: Images of the Mother of Jesus in Jewish and Christian Perspective*, de Jaroslav Pelikan, David Flusser și Justin Lang, publicat în Statele Unite la Fortress Press. Lucrarea mea *My Riddle of Roman Catholicism*, scrisă în ajunul celui de-al Doilea Conciliu de la Vatican și distinsă cu Premiul Abingdon în 1959,

conține un capitol intitulat „Ave Maria". Publicarea traducerii în limba engleză a cărții lui Otto Semmelroth, *Mary, Archetype of the Church*, Sheed and Ward, New York, 1963, mi-a oferit ocazia să scriu un scurt studiu introductiv intitulat „Principala idee marială". În *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena*, publicat de Yale University Press în 1965, am analizat „Atanasie despre Fecioara Maria", în special conceptul Theotokos. Prelegerile Mason Gross, pe care le-am susținut la Universitatea Rutgers în 1989 și care au fost publicate în 1990 sub titlul *Eternal Feminines: Three Theological Allegories in Dante's „Paradiso"*, includ un capitol privind concepția lui Dante despre Fecioara Maria. Prelegerile Andrew W. Mellon, susținute în 1987 cu prilejul aniversării a o mie două sute de ani de la cel de-al Doilea Sinod de la Niceea și publicate de Princeton University Press în 1990 cu titlul *Imago Dei*, conțin referiri la iconografia marială bizantină și justificarea ei teologică. Prelegerile Willson, pe care le-am ținut la Southwestern University și care au fost publicate de Yale University Press în 1995 sub titlul *Faust The Theologian*, se încheie, ca și poemul *Faust* de Goethe, cu imaginea Fecioarei Maria ca Mater Gloriosa și Eternul Feminin. Pe parcursul celor cinci volume ale operei *The Christian Tradition*, apărute la University of Chicago Press între 1971 și 1989, sînt analizate minuțios doctrinele despre Fecioara Maria din diferite perioade ale istoriei.

Toate aceste studii anterioare cu privire la Fecioara Maria au avut o contribuție însemnată la scrierea acestei cărți, și sînt recunoscător pentru că mi s-a oferit ocazia de a le prezenta aici pe larg.

Abrevieri

ADB	*Anchor Dictionary of the Bible*, editat de David Noel Freedman et al., 6 vol., Doubleday, New York, 1992.
Bauer-Gingrich	Bauer, Walter, F. Wilbur Gingrich et al. (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. a 2-a, University of Chicago Press, Chicago, 1979.
Deferrari-Barry	Deferrari, Roy J., și Inviolata M. Barry (ed.), *A Lexicon of St. Thomas Aquinas Based on the „Summa Theologica" and Selected Passages of His Other Works*, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1948.
Denzinger	Denzinger Henricus și Adolfus Schönmetzer (ed.), *Enchiridion symbolorum editionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. a 36-a, Herder, Freiburg și Roma, 1976.
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*, 15 vol., Letouzey et Ané, Paris, 1909–72.
Lampe	Lampe, Geoffrey W.H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961.
Liddell-Scott-Jones	Liddell, Henry George, Robert Scott și Henry Stuart Jones (ed.), *A Greek-English Lexicon*, ed. a 9-a, Clarendon Press, Oxford, 1940.
OED	*The Oxford English Dictionary*, 16 vol., Oxford University Press, Oxford, 1933–86.

PG	*Patrologia Graeca*, 162 vol. Paris, J. P. Migne, 1857–66.
PL	*Patrologia Latina*, 221 vol. Paris, J. P. Migne, 1844–64.
Schaff	Schaff, Philip, *Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*, 3 vol., ed. a 6-a, Baker Book House, Grand Rapids, Mich., 1990.
Sophocles	Sophocles, E.A. (ed.), *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Little, Brown and Company, Boston, 1870.
Tanner	Tanner, Norman P. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, 2 vol., Georgetown University Press, Washington, D.C., 1990.

Note

INTRODUCERE

1 Jaroslav Pelikan, *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture*, Yale University Press, New Haven şi Londra, 1985, p. 1.
2 James Arnold Hepokoski, *Otello*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 71–75. Îi sînt îndatorat pentru această referinţă lui Philip Gosset.
3 William Shakespeare, *Othello*, V.II.25.
4 Alexandra către Aleksandr Siroboiarski, 29 noiembrie 1917, în Mark D. Steinberg şi Vladimir M. Khrustalev (ed.), *The Fall of the Romanovs*, Yale University Press, New Haven şi Londra, 1995, p. 206. Scrisorile ei, precum şi cele ale ţarului abundă în asemenea referiri la Fecioara Maria.
5 CBS News, 23 ianuarie 1995 (la o zi după moartea ei la vîrsta de 104 ani).
6 Richard Rodriguez, *Days of Obligation: An Argument with My Mexican Father*, Penguin Books, New York, 1993, pp. 16–20.
7 William F. Maestri, *Mary Model of Justice: Reflections on the Magnificat*, Alba House, New York, 1987, XI.
8 Vezi, de ex., Isabel Bettwy, *I Am the Guardian of the Faith: Reported Apparitions of the Mother of God in Ecuador*, Franciscan University Press, Steubenville, Ohio, 1991; vezi şi capitolul 13.
9 Richard Foley, *The Drama of Medjugorje* (Veritas, Dublin, 1992); Medjugorje este prezentat în contextul aparițiilor Fecioarei din secolul al XIX-lea de către Sandra L. Zimdars-Swartz, *Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991.

10 Elizabeth Rubin, „Souvenir Miracles: Going to See the Virgin in Western Herzegovina", *Harper's*, februarie 1995, pp. 63–70.
11 Vezi recentul studiu al lui Jill Dubisch, *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1995.
12 F. Adeney Walpole, *Women of the New Testament*, James Nisbet, Londra, 1901, p. 835.
13 Wolfhart Schlichting, *Maria: Die Mutter Jesu in Bibel, Tradition und Feminismus*, R. Brockhaus, Wuppertal, 1989).
14 Alvin John Schmidt, *Veiled and Silenced: How Culture Shaped Sexist Theology*, Mercer University Press, Macon, Ga.; 1989, p. 95.
15 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, tr. H. M. Parshley, Alfred A. Knoph, New York, 1971, p. 171.
16 Els Maeckelberghe, *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol*, Pharos, Kampen, The Netherlands, 1991.
17 Maurice Hamington, *Hail Mary? The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism*, Routledge, New York, 1995.
18 Elizabeth Schüssler Fiorenza, „Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation", în *Churches in Struggle: Liberation Theologies and Social Change in North America*, editat de William K. Tabb, Monthly Review Press, New York, 1986, pp. 57, 59.
19 Paul Evdokimov, *Woman and the Salvation of the World: A Christian Anthropology on the Charisms of Women*, tr. Anthony P. Gythiel, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1994.
20 J. Gresham Machen, *The Virgin Birth of Christ*, Harper and Brothers, New York, 1930.
21 Vezi Pelikan, Flusser, and Lang, *Mary*; Hans Küng and Jürgen Moltmann, ed., *Mary in the Churches*, Concilium, New York, 1983.
22 Hans Urs von Balthasar, *Theodrama: Theological Dramatic Theory*, tr. Graham Harrison, Ignatius Press, San Francisco, 1922, cap. 3, p. 293.

CAPITOLUL 1 MIRIAM DIN NAZARET

1 Louis Ginzberg, *Legends of the Bible*, Simon and Schuster, New York, 1956, XXI.

2 *The Catholic Encyclopedia*, 15, 464 E.
3 Bauer-Gingrich, p. 491.
4 Vezi capitolele 11 și 15.
5 Raymond E. Brown, Karl P. Donfried, Joseph A. Fitzmyer și John Reumann (ed.), *Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Fortress Press and Paulist Press, Philadelphia și New York, 1978, pp. 28–29.
6 Matei 28,18–19.
7 Denzinger, p. 125.
8 John Courtney, Murray, *The Problem of God Yesterday and Today*, Yale University Press, New Haven și Londra, 1964, p. 55.
9 Matei 26,26–28; Marcu 14,22–25; Luca 22,19–20. I Corinteni 11,23–25.
10 Tanner, pp. 230–231, 695.
11 Matei 16,18.
12 Denzinger, p. 875.
13 Jaroslav Pelikan, „*Canonica Regula*: The Trinitarian Hermeneutics of Augustine", în *Proceedings of the PMR Conference* 12/13 (1987–88), 17–30; *Collectanea Augustiniana*, vol. 1: *Augustine: „Second Founder of the Faith"*, editat de Joseph C. Schnaubelt și Frederick Van Fleteren, Peter Lang, New York, pp. 329–343.
14 Matei 28,19; Ioan 1,1.
15 Ioan 1,1; 14,28.
16 Matei 1,18; Luca 1,34–35.
17 Ioan 1,14.
18 Ioan 1,12–13.
19 *The New Jerusalem Bible*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1985, p. 1745.
20 Vezi capitolul 2.
21 Schaff, 2,53.
22 Luca 1,28.
23 Bauer-Gingrich, pp. 877–878; Lampe, pp. 1514–1518.
24 Vezi capitolul 15.
25 *LTK* 1,1141, cu bibliografie (Josef Andreas Jungmann).
26 Luca 1,28, 42.
27 Galateni 4,4.

28 Iov 14,1.
29 William Shakespeare, *Macbeth*, V, VIII, 12–16.
30 Romani 5,19.
31 Luca 3,15.
32 Ioan 1,29, 27.
33 Luca 1,42–43.
34 Luca 1,36.
35 Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gottingen, 1963.
36 Deuteronomul 6,4; Marcu 12,29.
37 Luca 1,26–27.
38 Vezi Jean Pétrin, *Le sens de l'oeuvre de Saint Luc et le mystère marial*, Séminaire Saint-Paul, Ottawa, 1979.
39 Vezi Joseph Fischer, *Die davidische Abkunft der Mutter Jesu*, A. Opitz Nachfolger, Viena; 1910.
40 Luca 2,3.
41 Matei 1,23; Isaia 7,14.
42 Luca 1,1–3.
43 *ADB* 4, 398–402 (Eckhard Plümacher).
44 Coloseni 4,14, I Corinteni 15,8.
45 Gisela Kraut, *Lukas malt die Madonna: Zeugnisse zum künstlerischen Selbstverständnis in der Malerei*, Wernersche Verlagsgesellschaft, Worms, 1986; vezi *Imago Dei*, pl. 22.
46 *LTK* 6,618-619 (Karl Hermann Schelke).
47 Ioan 19,26–27.
48 Origene, *Comentariu asupra Evangheliei după Ioan*, I, 6.
49 Luca 2,35.
50 Evrei 11,38, 1.
51 Romani 10,17; 1,5; 16,26.
52 Romani 3,28; Iacov 2,21–23.
53 Evrei 11,8–12; Romani 4,1; Iacov 2,21–23.
54 Romani 4, 11.
55 Facerea 3,20.
56 Luca 1,38.
57 Luca 1,48.
58 Matei 26,13.

CAPITOLUL 2 FIICA SIONULUI

1 *The Catholic Encyclopedia*, 15,464 E.
2 Un studiu revelator pe această temă este cel al lui Henri de Lubac, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'écriture*, 2 vol., Aubier, Paris, pp. 1959–1964.
3 Brown et al., *Mary in the New Testament*, p. 29.
4 Luca 2,4.
5 Matei 1,1–17; Luca 3,23–38.
6 Luca 3,23.
7 Cîntarea Cîntărilor 1,5.
8 Rodriguez, *Days of Obligation*, pp. 16–20.
9 Facerea 3,15.
10 Irineu, *Împotriva ereziilor*, V.XXI, 1–3.
11 Tibor Gallus, *Die „Frau" in Gen 3,15*, Carinthia, Klagenfurt, 1979.
12 Vezi, de ex., lucrarea lui Vermeer, *Alegoria credinței*, la capitolul 6.
13 Pilde 31,10.
14 L. N. Tolstoi, *Război și pace*, vol. 1, cap. 22.
15 Edwin Hatch și Henry A. Redpath (ed.), *A Concordance to the Septuagint*, 3 vol., Clarendon Press, Oxford, 1897–1906, 3,108.
16 Ieșirea 15,20–21.
17 Isaia 7,14; Matei 1,22–23.
18 Luca 1,34.
19 Matei 12,46; Matei 13,55; Marcu 3,31; Ioan 2,12; Ioan 7,3, 5.
20 I Corinteni 9,5; Galateni 1,19.
21 Cîntarea Cîntărilor 4,12.
22 Ieronim, *Împotriva lui Iovinian* I, 31.
23 Matei 27,60; Luca 23,53; Ioan 19,41.
24 Facerea 2,7.
25 I Corinteni 13,12.
26 Numeri 6,24–26.
27 II Corinteni 4,6.
28 Psalmi 27,8.
29 Facerea 22,12.
30 Murray, *Problem of God*, 5.

31 Ieşirea 3,2, 14.
32 Isaia 6,1; 21,2.
33 Amos 1,1; Avdie 1; Naum 1,1.
34 Iezechiel 11,24; 12,27; 37,2; 47,1; Daniel 8,1.
35 Luca 3,2; Ioan 1,14; Matei 11,13.
36 Fapte 2,17; Ioil 2,28.
37 Fapte 10,9–16.
38 Fapte 16,9; 18,9–10; 26,19.
39 Luca 10,18.
40 Luca 22,43.
41 Matei 1,20; 2,12, 19.
42 Apocalipsa 1,13.
43 Apocalipsa 12,1.
44 Brown et al., *Mary in the New Testament*, p. 339.
45 Apocalipsa 14,6–7.
46 Vezi *The Christian Tradition*, 3,223–329.
47 Psalmi 51,5.
48 Luca 24,27.
49 Isaia 25,8; I. Corinteni 15,54.
50 Teodor Studitul, *Discursuri* V, 2–3 (PG99,721–724); vezi capitolul 15.
51 Facerea 5,24; II Regi 2,11–12.
52 *ADB* 2,508–526 (Richard S. Hess, George W. E. Nickelsburg, Francis I. Andersen).
53 *ADB* 2,465–469 (Siegfried S. Johnson, Orval S. Wintermute).
54 Matei 17,3.
55 Luca 10,38–42.
56 Psalmi 68,18; Efeseni 4,8.
57 Ioan 12,26.

CAPITOLUL 3 A DOUA EVĂ

1 Vezi bibliografia exhaustivă pentru acest capitol şi următoarele în Sergio Alvarez Campo (ed.), *Corpus Marianum Patristicum*, 5 vol., Aldecoa, Burgos, pp. 1970–1981.
2 Platon, *Legile* 709 B.
3 Constantine Despotopoulos, *Philosophy of History in Ancient Greece*, Academy of Athens, Atena, 1991, pp. 78–80.

4 Vezi Norma Thompsen, *Herodotus and the Origins of the Political Community*, Yale University Press, New Haven şi Londra, 1996.
5 Ieşirea 3.
6 Ioan 1,1, 14.
7 Iacov 1,17.
8 Marc Aureliu, *Meditaţii* XII, 14.
9 Lino Cignelli, *Maria nuova Eva nella patristica greca, sec. II–IV*, Studio teologico Porziuncola, Assisi, 1966.
10 Facerea 3,5.
11 Matei 4,2–3.
12 Romani 5,12, 15.
13 I Corinteni 15,45, 47.
14 Irineu, *Dovezi ale învăţăturii apostolice* 33.
15 În Brown et al., *Mary in the New Testament*, p. 257.
16 Vezi *The Christian Tradition*, 1,108–120.
17 Facerea 3,20.
18 Vezi capitolul 6.
19 Mary Christopher Pecheux, „The Concept of the Second Eve in *Paradise Lost*", *PMLA* 75, 1960, p. 359.
20 Milton, *Paradisul pierdut* v. 385–387.
21 Milton, *Paradisul pierdut* XII 379–381.
22 Vezi *The Christian Tradition*, 1,141–46.
23 Isaiah Berlin, „The Hedgehog and the Fox", în *Russian Thinkers*, editat de Henry Hardy şi Aileen Kelly, Penguin Books, New York, 1979, pp. 22–81.
24 Tolstoi, *Război şi pace*, Al doilea epilog, cap. 12.
25 Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1944, pp. 483–484, rezumînd teza din Cartea XII a lucrării Sfîntului Augustin *Cetatea lui Dumnezeu*.
26 Irineu, *Dovezi ale învăţăturii apostolice* 33.
27 I Corinteni 15,45, 47.
28 Ginzberg, *Legends of the Bible*, XXI.
29 H. R. Smid, *Protevangelium Jacobi: A Commentary*, Van Gorcum, Assen; 1975, lucrare utilă şi echilibrată.
30 Brown et al., *Mary in the New Testament*, pp. 248–249.
31 *Protoevanghelia după Iacob*, 19,3–20; 17,20; 9,2.

32 Irineu, *Împotriva ereziilor*, I, VII, 2, III, XI, 3.
33 Gregor Martin Lechner, *Maria Gravida: Zum Schwangerschaftsmotiv in der bildenden Kunst*, Schnell und Steiner, München, 1981.
34 Adolf von Harnack, [*Grundrisz der*] *Dogmengeschicht*, ed. a patra, J. J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1905, p. 192.
35 Vezi capitolul 4.
36 Matei 4,3, 6.
37 Ignatius, *Epistle to the Trallians* 9.
38 O lucrare în care este corectată interpretarea obișnuită a relației lui Mozart cu credința religioasă îi aparține autorului Hans Küng, *Mozart: Traces of Transcendence*, tr. John Bowden, SCM Press, Londra, 1992.
39 Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Yale University Press, New Haven și Londra, 1993, p. 328.
40 Luca 23,26.
41 Irineu, *Împotriva ereziilor* I, XXIV, 4.
42 Virginia Corwin, *St. Ignatius and Christianity in Antioch*, Yale University Press, New Haven, 1960, p. 170.
43 Vezi tabelul din Schaff, 1,53.
44 Schaff, 1,53.
45 Irineu, *Împotriva ereziilor* I, VII, 2.
46 Tertulian, *Împotriva lui Marcion* III, XI.
47 Richard Crashaw, „The Shepherds' Hymn", în *The New Oxford Book of English Verse*, 1250–1950, editat de Helen Gardner, Oxford University Press, Oxford, 1972, p. 314.
48 *Imago Dei*, pp. 129, 71.
49 Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomius*, IV, 3 (*PG* 45,637).
50 Vezi prezentarea acestor interpretări în William P. Haugaard, „Arius: Twice a Heretic? Arius and the Human Soul of Christ", *Church History* 29, 1960, pp. 251–263.
51 Citat de Irineu în *Împotriva ereziilor*, III, XXXI, 1.
52 Ioan Damaschinul, *Despre erezii* 31 (*PG* 94,697).
53 Peter Robert Lamont Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1988, pp. 111–114.

54 Ignatius, *Epistle to the Trallians* IX, 1.
55 Galateni 4,4, vezi capitolul 1.
56 Facerea 3,20.

CAPITOLUL 4 THEOTOKOS

1 Imago Dei, pp. 134–138.
2 Liddell-Scott-Jones, p. 792, nu precizează nici o folosire precreștină a termenului.
3 Atanasie, *Discursuri împotriva arienilor* III, 29 (*PG* 26,385).
4 Guido Müller (ed.), *Lexicon Athanasianum*, Walter de Gruyter, Berlin, 1952, p. 650.
5 Iulian, *Împotriva creștinilor*, 262.
6 Theodora Jenny-Kappers, *Muttergöttin und Gottesmutter in Ephesos: Von Artemis zu Maria*, Daimon, Zürich, 1986.
7 Fapte 19,23–41.
8 Sinodul de la Efes (Tanner, 59).
9 Carlo Pietrangeli, *Santa Maria Maggiore* à *Roma*, Nardini, Florența, 1988.
10 Ioan Damaschinul, *Credința ortodoxă*, III, 12 (*PG* 94, 1029–1032).
11 Ioan Damaschinul, *Discursuri despre sfintele icoane*, II, 11 (PG 94, 1293–1296).
12 Teodor Studitul, *Despre imagini* 1 (*PG* 99,489); vezi capitolul 7.
13 *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena*, pp. 105–119.
14 Hugo Rahner, „Hippolyt von Rom als Zeuge für den Ausdruck Theotokos", *Zeitschrift für katholische Theologie* 59, 1935, pp. 73–81. Vezi prezentarea și bibliografia din Walter Burghardt, „Mary in Eastern Patristic Thought", în Carol (ed.), *Mariology*, 2,117, n. 147.
15 John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, ed. a 6-a, Prefață de Ian Kerr, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1989, p. 145.
16 Alexandru din Alexandria, *Epistola către Alexandru din Constantinopol* 11 (*PG* 18,568).
17 Vezi, de ex., Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, 12 volume, Oxford University Press, 1934–1961, 7–B,717.

18 Burghardt, „Mary in Eastern Patristic Thought", în Carol (ed.), *Mariology*, 2,120.
19 Atanasie, *Discursuri împotriva arienilor* III, 29 (*PG* 26,385).
20 Controversa este bine rezumată în Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Thought: From the Apostolic Age to Chalcedon* (451), tr. J. S. Bowden, New York, 1965, pp. 193–219, unde sînt prezentate o mare parte din lucrările recente pe această temă.
21 *DTC* 7–I, 595–602 (Anton Michel).
22 I Ioan 1,7; Fapte 20,28.
23 Grillmeier, *Christ in Christian Thought*, p. 357.
24 Filipeni 2,5–7.
25 Atanasie, *Discursuri împotriva arienilor* I, 42 (*PG* 26,100).
26 Atanasie, *Discursuri împotriva arienilor* III, 29 (*PG* 26, 385).
27 John Henry Newman, „*The Orthodoxy of the Body of the Faithful during the Supremacy of Arianism*", nota V la *The Arians of the Fourth Century*, ed. a 3-a, E. Lumley, London, 1871, pp. 454–472; nota a apărut inițial ca articol separat în 1859.
28 Bernard Capelle, „Autorité de la liturgie chez les Pères", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 22, 1954, pp. 5–22.
29 Georg Ludwig, *Athanasii epistula ad Epictetum*, Phle, Jena, 1911, o minuțioasă analiză de text; despre rolul epistolei către Epictet la Efes și Calcedon, pp. 22–25. Observațiilor lui Ludwig li se adaugă lucrarea lui Hans-Georg Opitz, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius*, Walter de Gruyter, Berlin, 1935, pp. 173–174.
30 Grillmeier, *Christ in Christian Thought*, pp. 204–205, 214–217, despre semnificația *Epistolei către Epictet*.
31 Atanasie, *Epistola către Epictet* 9 (*PG* 26, 1064).
32 Atanasie, *Epistola către Epictet* 4 (*PG* 26, 1056–1057).
33 Atanasie, *Epistola către Maxim Filozoful* 3 (*PG* 26, 1088).
34 Vezi capitolul 3.
35 În II Petru 1,15, *tēn toutōn mnēmēn poieisthai* este tradus „să vă amintiți de acestea".
36 Vasile, *Epistole* 93 (*PG* 32, 484).
37 Vezi capitolul 15.

38 Martin Jugie, „La première fête mariale en Orient et en Occident. L'Avent primitif", *Echos d'Orient* 22, 1923, pp. 129–152.
39 Martin Jugie, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge: Etude historico-doctrinale*, Studi e Testi, Vatican City, 1944, pp. 172–212.
40 Graef, *Mary*, 1,133–138.
41 Atanasie, *Discursuri împotriva arienilor* III, 29 (*PG* 26; 385).
42 Atanasie, *Epistolă către Epictet* 12 (*PG* 26,1069).
43 Henry Melville Gwatkin, *Studies of Arianism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1881, p. 265.
44 Citat în Atanasie, *Discursuri împotriva arienilor* I, 5 (*PG* 26, 20).
45 Gwatkin, *Studies of Arianism*, pp. 134–135, n.3.
46 Citat în Atanasie, *Despre Sinoadele de la Ariminum şi Seleucia* 16 (*PG* 26,709).
47 Atanasie, *În apărarea Sinodului de la Niceea* 9 (*PG* 25, 432).
48 Dar vezi William P. Hauggard, „Arius: Twice a Heretic? Arius and the Human Soul of Jesus Christ", *Church History* 29, 1960, pp. 251–263.
49 Atanasie, *Despre Sinoadele de la Ariminum şi Seleucia* 26 (*PG* 26, 729).
50 Citat în Theodoret, *Istoria ecleziastică* I, 12–13.
51 Atanasie, *Discursuri împotriva arienilor* I, 43 (*PG* 26,100).
52 Atanasie, *Despre Întruparea Cuvîntului* 54 (*PG* 25,192); cf. Jaroslav Pelikan, *The Light of the World: A Basic Image in Early Christian Thought*, Harper and Brothers, New York, 1962, p. 120, nn. 18–21.
53 Newman, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, pp. 138–139, conţine anumite sugestii cu privire la această interpretare.
54 Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a 5-a, 3 vol. J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1931, 2,477.
55 Atanasie, *Scrisoare către fecioare.*
56 Maurice Gordillo, *Mariologia Orientalis*, Pontifical Institute of Oriental Studies, Roma, 1954, pp. 7–8, n. 56; Gérard Gilles Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, Universitäts-Verlag, Freiburg in der Schweiz, 1958, 1,14–15.

CAPITOLUL 5 EROINA CORANULUI

1 *LTK* 8,613 (Max Bierbaum).
2 Vezi capitolul 8.
3 Elisabeth Ott, *Thomas Merton, Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus: Über das Verhältnis von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung*, Echter Verlag, Würzburg, 1977.
4 Această propoziție, precum și structura întregului paragraf sînt adaptate din „Introducerea" mea la Coran în Jaroslav Pelikan (ed.), *Sacred Writings*, 6 vol. însoțite de volumul *On Searching the Scriptures — Your Own or Someone Else's*, Book of the Month Club, New York, 1992, 3: XIV.
5 Coran 21,107–108.
6 Am folosit pe parcursul acestui capitol traducerea Coranului ce aparține poetului pakistanez Ahmed Ali, pe care am avut onoarea de a o include în colecția *Sacred Writings*.
7 Facerea 3,20.
8 Yvonne Y. Haddad și Jane I. Smith, „The Virgin Mary in Islamic Tradition and Commentary", *Muslim World*, 79, 1989, p. 162.
9 Vezi capitolul 1.
10 Ludwig Hegemann, *Maria, die Mutter Jesu, in Bibel und Koran*, Echter Verlag, Würzburg, 1992.
11 Neal Robinson, „Jesus and Mary in the Qur'an: Some Neglected Affinities", *Religion* 20, 1990, pp. 169–171.
12 Qur'an 66,12.
13 Vezi și Nilo Geagea, *Mary of the Koran*, tr. Lawrence T. Farnes, Philosophical Library, New York, 1984; C. H. Becker, *Christianity and Islam*, tr. H. J. Chytor, Burt Franklin Reprints, New York, 1974, p. 22.
14 *ADB* 3,889 (Paul W. Hollenbach).
15 Coran 19,12.
16 Facerea 21,18.
17 Coran 3,42–43.
18 Luca 1,32–33.
19 Coran 3,45–46.
20 Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Academy Library, New York, 1969.

21 Luca 1,34.
22 Facerea 4,1, 25.
23 Coran 3,47.
24 Luca 1,37.
25 Luca 1,35.
26 Facerea 16,6; 21,9–21.
27 Vezi capitolul 3.
28 Coran 19,16, 41, 51.
29 R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, Ktav Publishing House, New York, 1975, p. 358.
30 N. J. Dawood, ed. și tr., *The Koran*, ed. a 5-a. rev., Penguin Books, Londra, 1995, p. 215, n. 1.
31 Ioan 1,17.
32 Matei 17,3.
33 Coran 14,39.
34 Coran 5,78.
35 Bartolomeu din Edessa, *Refutation of the Hagarene* (*PG* 104,1397).
36 Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* Edinburgh University Press, Edinburgh, 1960, p. 176.
37 Coran 19,35.
38 Vezi capitolul 6.
39 Coran 19,21.
40 Coran 5,75.
41 Placid J. Podipara, *Mariology of the East*, Oriental Institute of Religious Studies, Kerala, India, 1985.
42 Vezi, de ex., Charles Belmonte, *Aba Ginoong Maria: The Virgin Mary in Philippine Art*, Aba Ginoong Maria Foundation, Manila, 1990.
43 Vezi capitolul 13.
44 Cîntarea Cîntărilor 1,5; vezi și capitolul 2.
45 Vezi studiul bogat ilustrat al lui Stanislaw Chojnacki, *Major Themes in Ethiopian Painting: Indigenous Developments, the Influence of Foreign Models, and Their Adaptation from the Thirteenth to the Nineteenth Century*, F. Steiner, Wiesbaden, 1983.
46 Marie Durand-Lefèbvre, *Etude sur l'origine des Vierges noires*, G. Durassié, Paris, 1937.

47 Marvin H. Pope, *Song of Songs; A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York, 1977, pp. 307–318.
48 A. J. Delattre, *Le culte de la Sainte Vierge en Afrique: d'après les monuments archéologiques*, Société St-Augustin, Paris, 1907.
49 Maria Tarnawska, *Poland the Kingdom of Mary*, tr. Rosamund Batchelor, Zgromazdenie księży Marianow, Lower Bullingham, Hereford, 1982.
50 Vezi și capitolul 9.

CAPITOLUL 6 ROABA DOMNULUI

1 Un studiu specializat de istoria artei, care la o privire mai atentă se dovedește a nu fi chiar atît de specializat, este cel al lui Don Denny, *The Annunciation from the Right: From Early Christian Times to the Sixteenth Century*, Garland, New York, 1977.
2 *Imago Dei*, pp. 131–134.
3 David Metheny Robb, „The Iconography of the Annunciation in the Fourteenth and Fifteenth Century", *Art Bulletin* 18, 1936, pp. 480–526.
4 Vezi comentariile și bibliografia din Alice Bank, *Byzantine Art in the Collections of Soviet Museums*, tr. Lenina Sorokina, ed. a 2-a, Aurora Art Publishers, Leningrad, 1985, p. 289.
5 Frank Edward Brightman (ed.), *Liturgies Eastern and Western*, vol. 1: *Eastern Liturgies*, Clarendon Press, Oxford, 1896, pp. 318–320.
6 În legătură cu locul ei în tradiția evanghelică, vezi Lucien Legrand, *L'Annonce à Marie (Luca 1, 26–38): Une apocalypse aux origines de l'Evangile*, Cerf, Paris, 1981.
7 Ioan 1,14.
8 Ioan 1,14 (Vg.)
9 Galateni 4,4.
10 Xavier Léon-Dufour, „L'Annonce à Joseph", în *Etudes d'évangile*, Seuil, Paris, 1965, pp. 65–81.
11 Luca 1,38.
12 Isaia 45,9; 64, 8, Romani 9,21.

13 Romani 1,1.
14 *LTK* 9,695–696 (Remigius Bäumer).
15 Filipeni 2,6–7.
16 Ioil 3,2; Fapte 2,18.
17 Fapte 1,14.
18 Sterling Stuckey, „Through the Prism of Folklore: The Black Ethos of Slavery", în *America's Black Past*, editat de Eric Foner, Harper and Row, New York, 1970, p. 79.
19 Grigorie de Nyssa, *Epistole* 3 (PG 46,102).
20 Richard Griffiths (ed.), *Claudel: A Reappraisal*, Rapp and Whiting, Londra, 1968, p. 5.
21 Hans Urs von Balthasar, *Theodrama: Theological Dramatic Theory*, tr. Graham Harrison, Ignatius Press, San Francisco, 1992, p. 300.
22 IV Regi 19,35.
23 Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului* 23 (*PG* 44,212).
24 Luca 1,38.
25 Vezi capitolul 3.
26 Irineu, *Împotriva ereziilor* V, XIX,1. Deși a fost scris în limba greacă, acest tratat s-a păstrat integral numai în traducere latină; de aceea apar termenii latinești în acest citat.
27 Augustin, *Despre faptele lui Pelagius* 20,44.
28 Fapte 9,1–31; 22,1–16; 26,9–23; Galateni 1,11–24.
29 Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*, Fortress Press, Philadelphia, 1976.
30 Augustin, *Confesiuni* VIII, XII, 29.
31 Romani 13,13–14.
32 Augustin, *Confesiuni* VII, XXI, 27.
33 Romani 1,17 (Vg.).
34 *Luther's Works: The American Edition*, editat de Jaroslav Pelikan și Helmut Lehmann, 55 vol., Concordia Publishing House and Fortress Press, Saint Louis și Philadelphia, 1955, 34,337.
35 Maxim Mărturisitorul, *Întrebări către Thalassius* 61 (*PG* 90, 637).
36 În legătură cu acest concept, vezi capitolul 7.
37 Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, C.W.K. Gleerup, Lund, 1965, pp. 457–458.

38 Vasile, *Epistole* 223,3.
39 *PG* 31,563–590.
40 Pelikan, *Christianity and Classical Culture*.
41 Luca 1,28.
42 Lampe, 1519.
43 II Corinteni 6,1.
44 Luca 1,48.
45 Pilde 31,10 (Vg.).
46 Facerea 3,15 (Vg.).
47 E.F. Sutcliffe, „Jerome", în *The Cambridge History of the Bible: The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, pp. 98–99.
48 *The Christian Tradition*, 3,71, p. 166.
49 Mary Clayton, *The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
50 Beda, *Comentariu asupra Genezei* 1.
51 Ambrosius Autpertus, *Comentariu asupra Apocalipsei* 2.
52 Evoluția sa a fost prezentată de Franz [Leander] Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen. 3,15 in der Väterzeit*, R. Nischowsky, Wrocław, 1934; vezi și Nicholas Perry și Loreto Echeverria, *Under the Heel of Mary*, Routledge, Londra, 1988.
53 Bernard de Clairvaux, *Spre lauda Fecioarei Mame* 2,4.
54 Arthur K. Wheelock, J., și Ben Bross, „The Catalogue", *Johannes Vermeer*, National Gallery of Art and Yale University Press, Washington, D.C. și New Haven, 1996, p. 190.
55 John Michael Montias, *Vermeer and His Milieu: A Web of Social History*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1989, p. 129.
56 Vezi Eugene R. Cunnar, „The Viewer's Share: Three Sectarian Readings of Vermeer's *Woman Holding a Balance*", *Exemplaria* 2, 1990, pp. 501–536.
57 Isaia 40,15.
58 *The Documents of Vatican* II, editat de Walter M. Abbott, Guild Press, New York, 1966, pp. 85–96.
59 Vezi capitolul 13.
60 *The Christian Tradition*, 3,162.
61 Numerii 24,17.

62 Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, tr. Willard R. Trask, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1953, p. 129.
63 F.J.E. Raby (ed.), *The Oxford Book of Medieval Latin Verse*, Clarendon Press, Oxford, 1959, p. 94.

CAPITOLUL 7 ÎNCUNUNAREA CULTULUI DIVIN

1 Vezi capitolul 6.
2 Psalmi 68,25.
3 Augustin, *Comentarii asupra Psalmilor* 67,26.
4 Louis Bouyer, „Le culte de Marie dans la liturgie byzantine", *Maison-Dieu* 38, 1954, pp. 122–135.
5 Lampe, p. 57.
6 Alexandra Pätzold, *Der Akathistos-hymnos: Die Bilderzyklen in der Byzantinischen Wandmalerei des 14. Jahrhunderts*, F. Steiner, Stuttgart, 1989.
7 Maxime Gorce, *Le Rosaire et ses antécédents historiques*, (Edition à Picard, Paris, 1931).
8 *OED* „B" 724, cuprinzînd numeroase exemple.
9 *LTK* 9,45–49 (Günter Lanezkowsky, Angelus Walz, Ekkart Sauer și Konrad Hofmann).
10 *DTC* 1,1273–1277 (Ursmer Berlière).
11 Luca 1,26–28.
12 *Imago Dei*, pp. 137–145.
13 Vasiliki Limberis, *Divine Heiress: The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, Routledge, Londra, 1994.
14 Nicephorus, *Refutation* II,4 (*PG* 100,341).
15 Nicephorus, *Refutation* I,9 (*PG* 100,216).
16 Warren Treadgold, *The Byzantine Revival* (Stanford University Press, Stanford, Calif., 1988), p. 88.
17 Ioan Damaschinul, *Discursuri despre sfintele icoane* I,14; III,27–28 (*PG* 94,1244, 1348–1349).
18 Lampe, p. 408.
19 Luca 23,46.
20 Fapte 7,59.

21 Filipeni 2,10–11.
22 Denzinger, p. 301.
23 Ioan Damaschinul, *Discursuri despre sfintele icoane*, III, 27–28 (*PG* 94,1348–1349).
24 Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, X,1.
25 Lampe, pp. 384, 793.
26 Augustin, *Confesiuni* I,XIII,20–XIV,23.
27 Augustin, *Despre Sfînta Treime* VII,VI,11.
28 Liddell-Scott-Jones, p. 1518.
29 Charles Diehl, „Byzantine Civilization", în *The Cambridge Medieval History*, vol. 4, Cambridge University Press, Cambridge, 1936, p. 755.
30 Ambiguitatea apare și în limba engleză, spre exemplu în versiunea autorizată a Evangheliei după Luca 14,10: „Atunci vei avea *cinstea* [*worship*] în fața tuturor celor care vor ședea împreună cu tine."
31 *DTC* 3,2404–2427, mai ales 2406–2409 (Jean-Arthur Chollet).
32 Deferrari-Barry, pp. 346, 627–628, 494.
33 Vezi capitolul 11.
34 Demosthenes Savramis, „Der abergläubliche Missbrauch der Bilder in Byzanz", *Ostkirchliche Studien* 9, 1960, pp. 174–192.
35 Teodor Studitul, *Discursuri* XI,IV,24 (*PG* 99,828).
36 Christopher Walter, „Two Notes on the Deesis", *Revue des études byzantines* 26, 1968, pp. 326–336.
37 Liddell-Scott-Jones, p. 372.
38 Sophocles, p. 347.
39 Lampe, p. 334.
40 Lampe, p. 1144.
41 Vezi Cyril Mango, *Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul*, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 1562, p. 29.
42 Matei 11,13.
43 Iustin Martirul, *Dialog cu Trypho* 51 (*PG* 6,589).
44 Termenul grecesc a fost folosit în patristica greacă atît pentru Bunăvestirea lui Zacharia (Luca 1,8–23), cît și pentru Bunăvestirea Mariei (Luca 1,26–38); Lampe, p. 559.
45 Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie* 6.
46 Matei 11,11, Luca 7,28 (NEB).

47 Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie* 2 (*PG* 46,324).
48 Vezi capitolul 8.
49 Anders Nygren, *Agape and Eros*, tr. Philip S. Watson, Westminster Press, Philadelphia, 1953, p. 412.
50 L. Bieler, *Theios anēr: Das Bild des „gottlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, 2 vol., O. Höfels, Viena, 1935–1936.
51 Lampe, pp. 649–650.
52 Nygren, *Agape and Eros*, p. 734.
53 Boethius, *Mîngîierile filozofiei* III, pr. X, 23–25.
54 Psalmi 81,6.
55 Ioan 10,35.
56 II Petru 1,4.
57 Atanasie, *Discursuri împotriva arienilor* III,24 (*PG* 26,373).
58 Ioann B. Sirota, *Die Ikonographie der Gottesmutter in der Russischen Orthodoxen Kirche: Versuch einer Systematisierung*, Der Christliches Osten, Würzburg, 1992.
59 James Mearns, *The Canticles of the Christian Church Eastern and Western in Early and Medieval Times*, Cambridge University Press, Cambridge, 1914.
60 Filipeni 2,6–7.
61 William Loerke, „«Real Presence» in Early Christian Art", *Monasticism and the Arts*, editat de Timothy George Verdon, Syracuse University Press, Syracuse, N.Y., 1984, p. 47.
62 Ioan Damaschinul, *Discursuri despre sfintele icoane* II,15 (*PG* 94, 1301).
63 Dorothy G. Shepherd, „An Icon of the Virgin: A Sixth-Century Tapestry Panel from Egypt", *Bulletin of the Cleveland Museum of Art* 56 (martie 1969), p. 93.
64 James H. Stubblebine, „Two Byzantine Madonnas from Calahorra, Spain", *Art Bulletin* 48, 1966, pp. 379–381.

CAPITOLUL 8 MODELUL SUPREM AL FECIORIEI

1 Luca 1,42.
2 Bernhard Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, R. Oldenburg, München, 1969.
3 Lampe, p. 244.

4 Marc Aureliu, *Meditații*, II,17.
5 Efeseni 6,10–17, I Timotei 6,12 și II Timotei 4,7.
6 I Corinteni 9,24–27.
7 Plutarh, *Vieți paralele*, *Numa*, 10.
8 Jaroslav Pelikan, *The Excellent Empire: The Fall of Rome and the Triumph of the Church*, Harper and Row, New York, 1987, p. 59.
9 Peter Robert Lamont Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1988.
10 Numerii 6,2.
11 Judecătorii 13,5.
12 Filon, *Despre viața contemplativă* 68.
13 Eusebiu, *Istoria ecleziastică* II,XVII,18–19.
14 Atanasie, *Viața lui Antonie* 5.
15 Augustin, *Confesiuni* VIII,VI,14–15.
16 *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena*, pp. 100–104.
17 Peter Brown, *Augustine of Hippo*, Faber, London, 1969, p. 274.
18 Ieronim, *Epistole* 127,5.
19 Ieronim, *Epistole* 108,33.
20 Ieronim, *Epistole* 108,20.
21 Vezi Pelikan, *Excellent Empire*, pp. 43–52.
22 Ieronim, *Epistole* 128,3.
23 Johannes Quasten, *Patrology*, 4 vol., Newman Press and Christian Classics, Westminster, Md., 1951–1986, 4,239; tratatul apare în *PL* 23,211–338.
24 Ieronim, *Împotriva lui Helvidius* 2.
25 Ieronim, *Împotriva lui Helvidius* 12.
26 Vezi capitolul 2.
27 Ieronim, *Împotriva lui Helvidius* 16.
28 Ieronim, *Împotriva lui Helvidius* 20.
29 I Corinteni 7,1–2, 38.
30 Ieronim, *Împotriva lui Helvidius* 22.
31 Ieronim, *Împotriva lui Helvidius* 22.
32 Ieronim, *Împotriva lui Helvidius* 21.

33 Joseph Huhn, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, Echter Verlag, Würzburg, 1954, pp. 79–80.
34 Vezi capitolul 14.
35 Ambrozie, *Epistole* 63,111.
36 Ambrozie, *Epistole* 63,7.
37 Quasten, *Patrology*, 4,167.
38 Ambrozie, *Despre fecioare* II,11,6.
39 Ambrozie, *Despre fecioare* II,11,15.
40 W.J. Dooley, *Marriage According to St. Ambrose*, Catholic University of America, Washington, D.C., 1948.
41 Ambrozie, *De virginibus* II,11,9.
42 Ambrozie, *De virginibus* II,11,8–9.
43 Efeseni 5,32.
44 Vezi *The Christian Tradition*, 3,211–212.
45 John Ruskin, *Giotto and His Works in Padua: Being an Explanatory Notice of the Series of Woodcuts Executed for the Arundel Society After the Frescoes in the Arena Chapel*, Arundel Society, Londra, 1854.
46 Vezi capitolul 10.
47 *LTK* 5,1140–1141 (Joseph Wenner).
48 Ioan 2,1–11.

CAPITOLUL 9 MATER DOLOROSA

1 Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1953, p. 598.
2 Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Meridian Books, New York, 1957.
3 Otto von Simson, *The Gothic Cathedral: Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*, Pantheon Books, New York, 1956, p. 172.
4 M. Kotrbová, *Ceské gotické madony*, fotografii de V. Fyman, Charita, Praga, 1985.
5 Luca 2,35.
6 Vezi capitolul 15.

7 Ioan 19,25–26.
8 Rady, *Oxford Book of Medieval Latin Verse*, p. 435.
9 Avery Thomas Sharp, „A Decriptive Catalog of Selected, Published Eighteenth-through Twentieth Stabat Mater Settings for Mixed Voices, with a Discussion of the History of the Text", Ph.D. diss., University of Iowa, 1978.
10 Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, 3588–3595.
11 Vezi capitolul 12.
12 Vezi și capitolul 5.
13 Sandro Sticca, *The „Planctus Mariae" in the Dramatic Tradition of the Middle Ages*, University of Georgia Press, Atena, 1988.
14 Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974; Gregory W. Dobrov, „A Dialogue with Death: Ritual Lament and the *thrēnos Theotokou* of Romanos Melodos", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 35, 1994; pp. 385–405.
15 Dobrov, „Dialogue with Death", pp. 393–397.
16 Jutta Barbara Desel, *„Vom Leiden Christi oder von dem schmertzlichen Mitleyden Marie": Die vielfigurige Beweinung Christi im Kontext thüringischer Schnitzretabel der Spätgotik* VDG -Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, Alfter, 1994.
17 Gerda Panofsky-Soergel, *Michelangelos „Christus" und sein römischer Auftraggeber*, Wernersche Verlagsgesellschaft, Worms, 1991.
18 În legătură cu relația dintre lucrarea lui Michelangelo, *Pietà*, și alte reprezentări ale scenei, vezi colecția de fotografii în Paolo Monti, *La Pietà: A Rondini di Michelangelo Buonarroti*, P. Battaglini, Milano, 1977.
19 Matei 27,46.
20 Matei 1,21.
21 Hans Urs von Balthasar, *The Threefold Garland: The World's Salvation in Mary's Prayer*, Ignatius Press, San Francisco, 1982, p. 102.
22 De această temă ne vom ocupa și în capitolul 13.
23 Aron Anderson (ed.), *The Mother of God and St Birgitta: An Anthology*, Vatican Polyglot Press, Roma; 1983, p. 33.

24 Domenico Pezzini, „«The Meditacion of oure Lordis Passyon» and Other Bridgettine Texts in MS Lambeth 432", *Studies in Birgitta and the Brigittine Order*, ed. James Hogg, Edwin Mellen Press, Lewiston, N.Y. 1993, 1,293.
25 Teresa of Avila, *Spiritual Relations*, în *Complete Works of Saint Teresa of Jesus*, tr. și ed. E. Alison Peers, 3 vol., Sheed and Ward, Londra, 1950, 1,363–364.
26 *The Christian Tradition*, 3,160–174.
27 Anselm, *On the Virginal Conception and on Original Sin*, prefață, *Sancti Anselmi opera omnia*, editat de F.S. Schmidt, Thomas Nelson, Edinburgh; 1938–1961, 2,139.
28 Meyer Schapiro, *The Parma Ildefonsus: A Romanesque Illuminated Manuscript from Cluny, and Related Works*, College Art Association, New York, 1964, p. 71.
29 Guibert of Nogent, *On His Own Life* 1,16 (*PL* 156,871).
30 Bernard of Clairvaux, *Sermons on Diverse Topics* 52, *Sancti Bernardi Opera*, editat de Jean Lechercq și Henri Rochais, 8 vol., Editiones Cistercienses, Roma, 1957–1977, 6–I,276.
31 I Petru 2,5; Apocalipsa 1,6.
32 Thomas Aquinas, *The Three Greatest Prayers: Commentaries on the Our Father, the Hail Mary and the Apostles'Creed*, tr. Laurence Shapcote, Newman Press, Westminster, Md., 1956, pp. 32–33.
33 Vezi capitolul 11.
34 Vezi capitolul 14.
35 Vezi capitolul 13.
36 Vezi capitolul 15.
37 Vezi capitolul 8.

CAPITOLUL 10 CHIPUL CE ATÎT DE MULT SE ASEAMĂNĂ CU AL LUI HRISTOS

1 *Eternal Feminines*, pp. 101–119.
2 H. Barré, „Saint Bernard, docteur marial", *Saint Bernard théologien*, Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis, Roma, 1953, pp. 92–113.

3 Steven Botterill, *Dante and the Mystical Tradition: Bernard of Clairvaux in the „Commedia"*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 167.
4 *Par.*XXXII,85–87.
5 *Par.*XXIII,136–137.
6 Alexandre Masseron, *Dante et Saint Bernard*, A. Michel, Paris, 1953, p. 82.
7 *Par.*XXXIII,1–2.
8 *Inf.*II,95–105.
9 *Par.*XXI,123.
10 *Par.*XXXII,104.
11 *Par.*XXIII,128.
12 *Par.*XXXII,119.
13 Botterill, *Dante and the Mystical Tradition*, p. 169.
14 *Par.*XXXIII,1; vezi capitolul 14.
15 *Par.*IV,28–33.
16 *Par.*II,118, 122.
17 *Par.*XIX,98.
18 *Par.*III,85, 88–90.
19 Facerea 3,20.
20 Barbara Newman, *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*, University of California Press, Berkeley, 1987, pp. 89–120.
21 *Par.*XXXII,4–6.
22 *Par.*XXXII,7–9.
23 *Par.*XV,133.
24 *Purg.*V,101.
25 *Par.*III,121–123.
26 *Par.*XXXIII,21.
27 *Par.*XXXIII,10–12.
28 De ex. *Par.*XXXII,37–39, unde pare să fie supremul exemplu al credinței despre care se vorbește.
29 I Corinteni 13,13.
30 Manfred Bambeck, *Studien zu Dantes „Paradiso"*, Steiner, Wiesbaden, 1979, pp. 147–154.
31 *Purg.*XXXII,73.
32 Petru, Iacov și Ioan au fost singurii prezenți la învierea fiicei lui Iair (Marcu 5,37), pe Muntele Tabor (Matei 17,1–9) și în Grădina Ghetsimani (Matei 26,36–37).

33 *Purg.*X,121, 44; Luca 1,38.
34 *Purg.*XIII,37–38, 50.
35 *Purg.*XV,106, 88–89; Luca 2,48.
36 *Purg.*XVIII,107, 100.
37 *Purg.*XX,10, 19.
38 *Purg.*XXIII,65, XXII,142–144.
39 *Purg.*XXV,121–128.
40 *Par.*XI,58–66.
41 Matei 2,11.
42 *Purg.*XX,19–24; Luca 2,7.
43 *Par.*XXXIII,1.
44 *Purg.*XXV,128–135, citîndu-l pe Luca 1,34 (Vg.).
45 *Purg.*XXII,142–144, citîndu-l pe Ioan 2,3.
46 *Purg.*VIII,25–39.
47 *Purg.*X,31–33.
48 *Purg.*X,34–35.
49 *Par.*XXXII,94–96.
50 *Par.*XVI,34.
51 *Par.*XIV,36.
52 *Par.* XXVI, 34–39.
53 *Par.* XXIII, 124–129.
54 *Par.* XXIII, 130–132.
55 *Par.* XXIII, 90.
56 *Par.* XXIII, 103–108.
57 Masseron, *Dante et Saint Bernard*, pp. 82–83.
58 *Par.* XXXI, 112–117.
59 Giuseppe C. Di Scipio, *The Symbolic Rose in Dante's „Paradiso"*, Longo, Ravenna, 1984, pp. 57–85.
60 *Inf.* XXXIV, 34.
61 *Par.* XXXI, 118–123.
62 *Summa Theologica*, I, 50, 4.
63 *Par.* XXXI, 130–132.
64 Rona Goffen, *Giovanni Bellini*, Yale University Press, New Haven și Londra, 1989 pp. 143–160.
65 Relația lui cu teologia franciscană este analizată în John V. Fleming, *From Bonaventure to Bellini: An Essay in Franciscan Exegesis*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1982.

66 *Par.* XXXI, 133–138.
67 *OED* „M", 6–II, 165; vezi capitolul 11.
68 Henry Osborn Taylor, *The Mediaeval Mind*, 2 vol. ediția a 4-a, Macmillan, Londra, 1938, 2, 581–582.
69 Vezi capitolul 14.
70 *Par.* XIII, 85–87.
71 Masseron, *Dante et Saint Bernard*, 139–141.
72 *S.T.* III, 27, 2.
73 Întreaga discuție „The Mother of God" din Newman, *Sister of Wisdom*, pp. 156–195 se referă la subiectul acestui capitol.
74 Vezi capitolul 15.
75 *Par.* XXV, 127–128.
76 *Par.* XXIII, 73–74.
77 *Par.* XXIII, 86–90.
78 *Par.* XXXIII, 31–43.
79 *Par.* XXXIII, 115–120.
80 *Par.* XXXIII, 145.
81 *Par.* XXXII, 107–108.
82 Vezi capitolul 6.
83 *Par.* XXXIII, 21.
84 *Inf.* II, 85–114.
85 *Par.* XXIII, 88–89.
86 *Purg.* VII, 82.

CAPITOLUL 11 MODELUL CREDINȚEI

1 G. K. Chesterton, „Introducere" la ediția Everyman Library a romanului *Oliver Twist* de Charles Dickens.
2 Vezi prezentarea lui Horst Gorski, *Die Niedrigkeit seiner Magd: Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch-römisch katholischen Gespräch*, Peter Lang, Frankfurt, 1987.
3 Ioan Paul al II-lea, *Mary: God's Yes to Man*, comentariu de Hans Urs von Balthasar, Ignatius Press, San Francisco, 1988, p. 168.
4 Vezi capitolul 6.

5 Martin Luther, *Lectures on Genesis*, în *Luther's Works*, editat de Pelikan și Lehmann, 1, p. 191.
6 Lee Palmer Wandel, *Voracious Idols and Violent Hands: Iconoclasm in Reformation Zürich, Strasbourg and Basel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 21–22.
7 Charles Garside, *Zwingli and the Arts*, Yale University Press, New Haven, 1966, p. 159.
8 *Luther's Works*, editat de Pelikan și Lehmann, 40, 84.
9 Martin Luther, *House Postil*, în *Luthers Werke; Kritische Gesamtausgabe*, 57 vol., Hans Böhlau, Weimar, 1883, 52, p. 689.
10 Schaff, 3, 200.
11 *Heidelberg Catechism*, punctul 36 (Schaff, 3, 319).
12 I Timotei 2, 5.
13 *Augsburg Confession* XXI, 2 (tr. Theodore Tappert), *The Book of Concord*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 47.
14 *Apology* XXI, 9 (tr. Jaroslav Pelikan), Book of Concord, p. 230.
15 Newman, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, pp. 138–139.
16 *Thirty-Nine Articles*, XXII (Schaff, 3, 501).
17 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* III, XX, 21, editat de John T. McNeill, Westminster Press, Philadelphia, 1960, p. 879.
18 Martin Luther, *Lectures on Genesis* (16, 4), în *Luther's Works*, editat de Pelikan și Lehmann, 3, p. 51.
19 Martin Luther, *The Misuse of the Mass*, în *Luther's Works*, editat de Pelikan și Lehmann, 36, p. 195.
20 George Huntston Williams, *The Radical Reformation*, ediția a 3-a, Sixteenth Century Essays and Studies, Kirksville, Mo., 1992, pp. 797–798.
21 Orbe Philips, în George Huntston Williams (ed.), *Spiritual and Anabaptist Writers*, Westminster Press, Philadelphia, 1957, pp. 238–239 n.
22 *Formula of Concord*, Solid Declaration, XII.25, *Book of Concord*, p. 635.
23 Vezi capitolul 3.
24 În legătură cu eforturile contemporane de reafirmare a acestui rol pozitiv, vezi Heiko Augustinus Oberman, *The Virgin*

Mary in Evangelical Perspective, Fortress Press, Philadelphia, 1971; și David Wright, *Chosen by God: Mary in Evangelical Perspective*, Marshall Pickering, Londra, 1989.

25 Un studiu excelent și extrem de erudit îi aparține colegului și prietenului meu Arthur Carl Piepkron, „Mary's Place within the People of God according to Non-Roman Catholics", *Marian Studies* 18, 1967, pp. 46–83.

26 Augsburg Confession, I, 1, *Book of Concord*, p. 27.

27 Thomas F. Torrance, „Introduction" to *The School of Faith: The Catechisms of the Reformed Church*, Harper and Brothers, New York, 1959, 1.

28 *Larger catechism*, punctul 37, în *School of Faith*, p. 191.

29 Walter Tappolet (ed.), *Das Marienlob der Reformatoren*, Katzmann Verlag, Tubingen, 1962.

30 Vezi *The Christian Tradition*, 4, p. 261.

31 Luther, „Sermon on the Presentation of Christ in the Temple", în *Luthers Werke*, 52, pp. 688–699.

32 *Smacald Articles*, I, 4, în *Die Bekenntnisschriften der evangelish-lutherischen Kirche*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1952, p. 414.

33 Martin Luther, *Commentary on the Magnificat*, în *Luther's Works*, editat de Pelikan și Lehmann, 21, p. 355.

34 Romani 10, 17.

35 Ernst Bizer, *Fides ex auditu; Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen, Kreis Moers, 1958.

36 I Corinteni 13,13.

37 Toma d'Aquino, *Comentarii la Sentențe* IV, VI, 2, 2, 1a.

38 I Corinteni 13,13.

39 Acest concept este analizat de Joseph C. McLelland, *The Visible Words of God: An Exposition of the Sacramental Theology of Peter Martyr Vermigli, A.D. 1500–1562*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1957.

40 Calvin, *Institutes III, II, 6*, ediția McNeill, p. 549.

41 Martin Luther, *Commentary on the Magnificat*, în *Luther's Works*, editat de Pelikan și Lehmann, 21, pp. 304, 305, 338.

42 Luca 1,38.

43 Martin Luther, *House Postil*, în *Luthers Werke*, 52, pp. 624–634.
44 Martin Luther, Predică pentru 25.VII.1522, în *Luthers Werke*, 10–III, p. 239.
45 Martin Luther, *Commentary on Galatians*, în *Luther's Works*, editat de Pelikan și Lehmann, 26, p. 387.
46 Facerea 15, 6; Romani 4,3; Galateni 3,6.
47 Martin Luther „Predică despre Luca 2,41–52", în *Luthers Werke*, 12, pp. 409–419.
48 Roy Strong, *The Cult of Elizabeth: Elisabethan Portraiture and Pageantry*, Thames and Hudson, Londra, 1977, p. 16.
49 Cel mai complet studiu al presupuselor paralele îi aparține lui Helen Hackett, *Virgin Mother, Maiden Queen: Elizabeth I and the Cult of the Virgin Mary*, Macmillan, Houndmills, 1995, în care se pune la îndoială existența unei legături directe, atribuind această idee mai mult secolului al XX-lea decît secolului al XVII-lea.
50 Margaret Aston, *Lollards and Reformers: Images and Literary in Late Medieval Religion*, Hambledon Press, Londra, 1984, p. 325n.
51 *The Yale Edition of the Shorter Poems of Edmund Spenser*, editat de Wiliam A. Oram et al., Yale University Press, New Haven și Londra, 1989, p. 72.
52 Edmund Spenser, *The Faerie Queene*, I, 4, editat de Thomas P. Roche, Jr., Yale University Press, New Haven și Londra, 1989, p. 72.
53 Milton, *Paradisul pierdut*, V, 385-387, vezi capitolul 3.
54 Milton, *Paradisul regăsit*, I, 227–232.
55 Vezi capitolul 7.
56 John Julian, *Dictionary of Hymnology*, ediție nouă, Dover Publications, New York, 1957, p. 270.
57 Owen Chadwick, *A History of Christianity*, New York, St. Martin's Press, New York, 1996, p. 166.
58 David Price, „Albrecht Dürer's Representations of Faith: The Church, Lay Devotion and Veneration in the *Apocalypse*", *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 57, 1994; pp. 688–696.
59 Albrecht Dürer, *Das Marienleben*, Insel-Verlag, Leipzig, 1936.
60 *LTK*, 6,1169 (Wolfgang Braunfels).

CAPITOLUL 12 MATER GLORIOSA

1 Pelikan, *Jesus Through the Centuries*, p. 232.
2 René Wellek, *Concepts of Criticism*, Yale University Press, New Haven, 1963, p. 221.
3 Vezi Geoffrey H. Hartman, *Wordsworth's Poetry*, 1787–1814, Yale University Press, New Haven și Londra, 1971, p. 273.
4 William Wordsworth, *Ecclesiastical Sonnets*, Partea a doua, Sonetul II, *The Poems*, 2 vol., Yale University Press, New Haven şi Londra, 1977, 2, p. 464.
5 Wordsworth, *Ecclesiastical Sonnets*, Sonetul XXV, 2, p. 474.
6 Emile Mâle, *The Gothic Image: Religious Art in France of the Thirteenth Century*, ediție nouă, Harper, New York, 1958, pp. 254–258.
7 David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus Critically Examines*, tr. George Eliot, ediția a 5-a, Swan Sonnenschein, Londra, 1906, pp. 140–143.
8 George Eliot, *Middlemarch*, editat de Bert G. Hornback, W. W. Norton, New York, 1977, pp. 530, 544.
9 Novalis, *Werke und Briefe [von] Novalis*, editat de Alfred Kelletat, Winkler-Verlag, München [1962], p. 102.
10 *Faust the Theologian*, pp. 115–128.
11 Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, editat de Fritz Bergemann, ediția a 3-a, Insel Verlag, Baden-Baden, 1955, pp. 716–720.
12 Vezi capitolul 9.
13 Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, 3588–3595.
14 Reinhard Buchwald, *Führer durch Goethes Faustdichtung; Erklärung des Werkes und Geschichte seiner Entstehung*, ediția a 7-a, Alfred Kröner, Stuttgart, 1964, p. 59.
15 *Faust*, 12094–95.
16 *Faust*, 12013–19.
17 *Faust*, 12032–36.
18 Luca 1, 28 (Vg.).
19 Günther Müller, „Die organische Seele im Faust", *Euphorion* 34, 1933, p. 161n.
20 Stuart Atkins, *Goethe's Faust: A Literary Analysis*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1958, p. 172.

21 Harold Stein Jants, *The Form of Goethe's „Faust"*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Md., 1978, p. 48.
22 Cyrus Hamlin (ed.), Johann Wolfgang von Goethe, *Faust, A Tragedy: Backgrounds and Sources*, tr. Walter Arndt, W. W. Norton, New York, 1976, p. 304 n. 9. În legătură cu semnificaţia titlului „Doctor Marianus", vezi Ann White, *Names and Nomenclature in Goethe's „Faust"*, University of London Institute of Germanic Studies, Londra, 1980, pp. 37–38.
23 *Faust*, 12096–103. În ceea ce priveşte denumirea Mater Gloriosa şi celelalte titluri, lucrarea lui Gerhard Möbus, *Die Christus Frage in Goethes Leben und Werk*, A. Fromm, Osnabrück, 1964, pp. 291–295, ne îndeamnă să nu considerăm aceste versuri ca fiind creştine şi catolice.
24 Spre exemplu, *Faust*, 1334, 9028–30, 9364.
25 *Faust*, 11993–97.
26 *Faust*, 12009–12.
27 *Faust*, 12001–4.
28 *Faust*, 12100–12101.
29 *Faust*, 1114.
30 Jantz, *The Form of Goethe's „Faust"*, p. 101.
31 Robert E. Dye, „The Easter Cantata and the Idea of Mediation in Goethe's Faust", *PMLA*, 92, 974.
32 *Faust*, 3588–95, vezi şi capitolul 9.
33 Hermann Fähnrich, „Goethes Musikanschauung in seiner Fausttragödie — die Erfüllung und Vollendung seiner Opernreform", *Goethe: Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe Gesellschaft* 25, 1963, p. 257.
34 *Faust*, 12069–75. Vezi comentariile lui Max Kommerell, *Geist und Buchstabe der Dichtung*, ediţia a 3-a, Vittorio Klostermann, Frankfurt, pp. 125–126.
35 *Faust*, 3730, 12009.
36 *Faust*, 12061–68.
37 Wilhelm Emrich, *Die Symbolik des Faust* II, ediţia a 2-a, Athenäum Verlag, Bonn, 1957, pp. 418–419.
38 *Faust*, „Trüber Tag", 15.
39 *Faust*, „Trüber Tag".
40 *Faust*, 10703–9.

41 *Faust*, 1298–1309.
42 *Faust*, 12037–60.
43 Luca 7,37–50.
44 *ADB* 4,579–581 (Raymond F. Collins).
45 Luca 7,47.
46 *Faust*, 12037–44.
47 Ioan 4,4–26.
48 *Faust*, 12045–52.
49 *Faust*, 12053–60.
50 Ernst Grumach, „Prolog und Epilog im Faustplan von 1797", *Goethe: Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft* 14/15, 1952/53, pp. 63–107.
51 Vezi capitolul 10.
52 *Faust*, 11807–8.
53 *Faust*, 12001–4.
54 *Faust*, 11882–83.
55 Heinz Schlaffer, *Faust zweiter Teil: Die Allegorie des 19. Jahrhunderts*, Metzler, Stuttgart, 1981, p. 163.
56 *Faust*, 11872–73.
57 *Par.* XXXIII, 145.
58 *Faust*, 346–347, 771.
59 *Faust*, 11854–55.
60 *Faust*, 11862–65.
61 *Faust*, 12104–5.
62 *Faust*, 12102, 12110.
63 *Faust*, 12102–3.
64 *Faust*, 6914.
65 *Faust*, 8592, 8640, 8904.
66 *Faust*, 8924, 8947, 8954.
67 *Faust*, 7294.
68 *Faust*, 9258–59.
69 *Faust*, 9270–73.
70 *Faust*, 1084, 7915, 8289, 5450, 8147, 6213, 6218.
71 *Faust*, 2439–40.
72 *Faust*, 6498–6500.
73 *Faust*, 6510, 9948–50.
74 *Faust*, 10055–66, 10047–51.
75 *Faust*, 7412, 7440–41.

76 *Faust*, 12012.
77 *Faust*, 11997.
78 *Faust*, 2603–4; Hans Urs von Balthasar, *Prometheus: Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, ediția a 2-a, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1947, p. 514.
79 *Faust*, 11918–25.
80 *Faust*, 12104–11.

CAPITOLUL 13 FEMEIA ÎNVEȘMÎNTATĂ CU SOARELE

1 „Wasn' That a Wonder", *Slave Songs of the Georgia Sea Islands*, editat de Lydia Parrish, Creative Age Press, New York, 1942, p. 139.
2 Apocalipsa 12, 1; vezi Altfrid Th. Kassing, *Die Kirche und Maria: Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse*, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1958.
3 *PG* 46, 909–913.
4 Vezi Edmond Paris, *Les mystères de Lourdes, La Salette, Fatima: Les marchands du temple, mercantilisme religieux, marché d'illusions*, Union de défense protestante suisse, La Chaux-de-Fonds, 1971.
5 René Laurentin și René Lejeune, *Messages and Teachings of Mary at Medjugorje*, Riehle Foundation, Milford, Ohio, 1988, p. 15.
6 René Laurentin (ed.), *Lourdes: Documents authentiques*, L. Lethielleux, Paris, 1966.
7 *LTK* 7,65 (Hermann Lais).
8 Rubén Vargas Ugarte, *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus Imágenes y Santuarios más celebrados*, 2 vol., ediția a 3-a, Talleres Gráficos Jura, Madrid, 1956, 1, pp. 163–207; vasta literatură este catalogată în lucrarea bilingvă *Guadalupan Bibliography*, editată de Gloria Grajales și Ernest J. Burrus, Georgetown University Press, Washington, D. C., 1986.
9 Edmond Carpez, *La Vénérable Catherine Labouré, fille de la Charité de Saint Vincent de Paul* (1806–1876), ediția a 6-a, Lecoffre, Paris, 1913.

10 Sandra L. Zimdars-Swartz, *Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje*, Princeton University Press, Princenton, N. J., 1991.

11 René Laurentin, *Lourdes: Histoire authentique des apparitions*, 6 vol., Lethielleux, Paris, 1961–64; mai recent este Stéphane Baumont, *Histoire de Lourdes*, Editions Privat, Toulouse, 1993.

12 Cyril C. Martindale, *The Message of Fatima*, Burns, Oates, Washbourne, Londra, 1950.

13 Beinert și Petri, *Handbuch der Marienkunde*, 533 (René Laurentin); o analiză psihologică a acestor două viziuni din Belgia este cea a lui Gerd Schallenberg, *Visionäre Erlebnisse*, Pattloch Verlag, Augsburg, 1990, pp. 83-85.

14 De la publicarea acestei liste de zece apariții, au mai fost „aprobate" încă două: Akita în Japonia și Betania în Venezuela.

15 Vezi David Blackbourn, Marpingen: *Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany*, Alfred A. Knopf, New York, 1994.

16 Blackbourn, *Marpingen*, 5. Întrucît această listă de elemente corespunde cu cea alcătuită de mine în prima formă a acestui capitol, înainte de a fi citit (și recenzat) studiul lui Blackbourn, o adaptez aici scopului meu oarecum diferit din punct de vedere istoric.

17 În legătură cu semnificația acestei proliferări în epoca modernă, vezi René Laurentin, *Multiplication des apparitions de la Vierge aujourd'hui: est-ce elle? Que veut-elle dire?* ediția a 3-a, Fayard, Paris, 1991.

18 Vezi Werner Freitag, *Volks-und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit: Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster*, F. Schöningh, Paderborn, 1991.

19 Luca 1, 51–53.

20 William Thomas Walsh, *Our Lady of Fatima*, Macmillan, New York, 1947, pp. 214, 140.

21 Emile Zola, *Lourdes*, A. Sutton, Dover, N. H., 1993.

22 Antonio González Dorado, *Mariología popular latinoamericana: De la María conquistadora a la María liberadora*, Ediciones Loyola, Asunción, Paraguay, 1985.

23 Anna Gradowska, *Magna Mater: El sincretismo hispano-americano en algunas imágenes marianas*, Museo de Bellas Artes, Caracas, 1992.
24 Christopher Rengers, *Mary of the Americas: Our Lady of Guadalupe*, Alba House, New York, 1989.
25 Ivone Gebara și Maria Clara Bingemer, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, Orbis Books, Maryknoll, N. Y., 1898, p. 152.
26 William B. Taylor, „The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion", *American Ethnologist* 14, 1987, pp. 9–25.
27 Ena Campbell, „The Virgin of Guadalupe and the Female Self-Image: A Mexican Case History", *Mother Worship*, editat de James J. Preston, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, pp. 5-24.
28 Adela Fernandez, *Dioses prehispánicos de Mexico: Mitos y deidades de panteón Nahuatl*, Panorama Editorial, Mexico, D. F., 1983, pp. 108–112.
29 Rodriquez, *Days of Obligation*, pp. 16–20.
30 William A. Christian, Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1981; María Dolores Díaz Vaquero, *La Virgen en la escultura cordobesca del barocco*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1987.
31 Octavio Paz, *The Labyrinth of Solitude*, Grove Press, New York, 1965, p. 85.
32 Eric R. Wolf, „The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", *Journal of American Folklore* 71, 1958, pp. 34–38; Stafford Poole, *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol*, 1531–1797, University of Arizona Press, Tucson, 1995.
33 Edwin Eduard Sylvest (ed.), *Nuestra Señora de Guadalupe: Mother of God, Mother of the Americas*, Bridwell Library, Dallas, Tex., 1992.
34 Joaguín Antonio Peñalosa (ed.), *Poesía guadalupana: siglo XIX*, Editorial Jus, Mexico City, 1985.
35 Peter Laszlo, *Le troisième secret de Fatima enfin connu*, Guérin, Montreal, 1987.

36 Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Conciousness, 1531–1813*, University of Chicago Press, Chicago, 1974, pp. 211–257.

37 Barbara Pope, „Immaculate and Powerful: The Marian Revival in the Nineteenth Century", în *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*, editat de Clarissa W. Atkinson, Constance H. Buchanan și Margaret R. Miles, Beacon Press, Boston, 1985, pp. 173, 183–184, 189.

38 Finbar Ryan, *Our Lady of Fatima*, Brown and Nolan, Dublin, 1942, pp. 228–229.

39 Paul al VI-lea, *Pilgrimage to Fatima-Addresses*, United States Catholic Conference, Washington D. C., 1968, p. 6.

40 Aceste criterii au fost elaborate în mod sistematic de către Sfînta Congregație pentru Doctrina Credinței la 25 februarie 1978.

41 Blackbourn, *Marpingen*, 5.

42 Vezi, de ex., Cornelia Göksu, *Heroldsbach: Eine verbotene Wallfahrt*, Echter Verlag, Würzburg, 1991.

43 Andrea Dahlberg, „The Body as a Principle of Holism, Three Pilgrimages to Lourdes", *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, editat de John Eade și Michael J. Sallnow, Routledge, New York, 1991, p. 35.

44 O astfel de încercare de estimare îi aparține lui A. Marchand, *The Facts of Lourdes: And the Medical Bureau*, Burns, Oates, Washbourne, Londra, 1924.

45 B. Pope, „Immaculate and Powerful", p. 173.

46 *L'Osservatore Romano*, 12 octombrie 1981.

47 Blackbourn, *Marpingen*, 5.

48 B. Pope, „Immaculate and Powerful", pp. 183–184.

49 Joseph A. Pelletier, *The Sun Danced at Fatima*, Doubleday Image Books, New York, 1983, pp. 146–147.

50 John Henry Newman, „The Orthodoxy of the Body of the Faithful during the Supremacy of Arianism", Nota V la *The Arians of the Fourth Century*, ediția a 3-a, E. Lumley, Londra, 1871, pp. 454–472.

51 Dahlberg, „The Body as a Principle of Holism", pp. 10–11.

CAPITOLUL 14 MAREA EXCEPȚIE

1 Edward Dennis O'Connor, *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1958, cuprinde importante detalii istorice și iconografice privind această dogmă.
2 *The Christian Tradition*, 1, pp. 286–290.
3 Matei 1, 18; Luca 1, 34. Vezi capitolul 8.
4 Krister Stendahl, „Quis et unde? O analiză a Evangheliei după Matei 1–2", în *Judentum Urchristentum Kirche: Festschrift für Joachim Jeremias*, editat de Walter Eltester, Alfred Töpelmann, Berlin, 1960, p. 103.
5 Luca 1, 35.
6 Bauer-Gingrich, p. 197.
7 Huhn, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, pp. 79–80.
8 Isaia 53, 8 (Vg.)
9 Psalmi 51, 5.
10 Augustin, *Împotriva a două epistole ale pelagienilor* IV, XI, 29.
11 Ambrozie, *Comentariu la Psalmi* 37, 5.
12 Vezi capitolul 1.
13 Brunero Gherardini, *Dignitas terrae: Note di mariologia agostiniana*, Piemme, Casale Monferrato, 1992.
14 Augustin, *Despre natură și har* XXXVI, 42.
15 *The Christian Tradition*, 3, pp. 71–74.
16 Vezi capitolul 15.
17 *The Christian Tradition*, 3, p. 171.
18 Vezi capitolul 10.
19 Bernard de Clairvaux, *Epistole* 174, 7.
20 *The Christian Tradition*, 3, p. 169.
21 O splendidă colecție, legată de subiectul acestui capitol și al întregii cărți, îi aparține autoarei Jacqueline Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'Empire byzantin et en Occident*, Académie royale, Bruxelles, 1992.
22 Mirella Levi d'Acona, *The Iconography of the Immaculate Conception in the Middle Ages and Early Renaissance*, College Art Association, New York 1957.
23 *The Christian Tradition*, 4, pp. 38–50.

24 Psalmi 51, 5.
25 Psalmi 115, 2.
26 Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1963, p. 289.
27 Roberto Zavalloni și Eliodoro Mariani, *La dottrina mariologica di Giovanni Duns Scoto*, Antonianum, Roma, 1987.
28 Carolus Balić, *De debito peccati originalis in B. Virgine Maria: Investigationes de doctrina quam tenuit Ioannes Duns Scotus*, Officium Libri Catholici, Roma, 1941, p. 84.
29 Luca 1, 28, 35 (Vg.)
30 *The Christian Tradition*, 4, pp. 302–303.
31 Denzinger, 2803–4.
32 Vezi capitolul 13.
33 Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary*, Alfred A. Knopf, New York, 1976, p. 251.

CAPITOLUL 15 REGINA CERURILOR

1 Vezi Jan Radkiewicz, *Auf der Suche nach einem mariologischen Grundprinzip: Eine historisch-systematische Untersuchung über die letzten hundert Jahre*, Hartung-Gorre, Konstanz, 1990.
2 Vezi Edward Schillebeecks și Catherina Halkes, *Mary: Yesterday, Today, Tomorrow*, Crossroad, New York, 1993.
3 Se va vedea cît de mult datorează prezentarea care urmează eseului tranșant al lui Karl Rahner, „The Interpretation of the Dogma of the Assumption", în *Theological Investigations*, Helicon Press, Baltimore, 1961, pp. 215–227.
4 Denzinger, 3903.
5 María de Agreda, *Vida de la Virgen María según la Venerable Sor María de Jesús de Agreda* [Madrid, 1670], Montaner y Simón, Barcelona, 1899, p. 365.
6 O interpretare critică este cea a lui Raymond Winch și Victor Bennett, *The Assumption of Our Lady and Catholic Theology*, Macmillan, Londra, 1950.
7 Edmund Schlink et al., „An Evangelical Opinion on the Proclamation of the Dogma of the Bodily Assumption of Mary", *Lutheran Quarterly* 3, 1951, p. 138.

8 Despre această tăcere, O. Faller, *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem Beatae Mariae Virginis*, Gregorian University, Roma, 1946.
9 Carl G. Jung, *Answer to Job*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1969.
10 Iov 38, 2.
11 Matei 23, 37.
12 *The Christian Tradition*, 3, pp. 172–173.
13 Vezi studiile adunate în Michel van Esbroeck, *Aux origines de la Dormition de la Vierge*, Variorum, Aldershot, 1995.
14 Bernard de Clairvaux, *Epistolă* 174, 3.
15 Bernard de Clairvaux, *Predici despre Adormirea Maicii Domnului*, 1, 1.
16 *Imago Dei*, pp. 145–150.
17 Antoine Wenger, *L'Assomption de la très sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle*, Institut Français d'Etudes Byzantines, Paris, 1955.
18 Ioan 19, 26–27.
19 Lampe, p. 760.
20 Christa Schaffer, *Aufgenommen ist Maria in den Himmel: Vom Heimgang der Gottesmutter in Legende, Theologie und liturgischer Kunst der Frühzeit*, F. Pustet, Regensburg, 1985.
21 Vezi capitolul 7.
22 Facerea 5, 24, IV Regi 2, 11.
23 Teodor Studitul, *Discursuri* V, 2–3 (*PG* 99, 721–724).
24 Modestos, *Despre Adormirea Sfintei Fecioare Maria* (*PG* 86, 3277–3312).
25 Jugie, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, pp. 214–224.
26 Nicephorus Callistus, *Istoria ecleziastică* XVII, 28 (*PG* 147, 292).
27 Vezi *Imago Dei*, p. 41.
28 Pamela Askew, *Caravagio's „Death of the Virgin"*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1990.
29 C. R. Dodwell, *The Pictorial Arts of the West*, Yale University Press, New Haven și Londra, 1993, pp. 360–361.
30 Facerea 3, 15 (Vg.); vezi capitolul 6.
31 Denzinger, p. 3901.
32 Vezi studiul lui Walter J. Burghardt, „The Testimony of the Patristic Age Concerning Mary's Death", *Marian Studies*

8, 1957, pp. 58–59, precum și articolele pe aceeași temă semnate de J. M. Egan cu privire la Evul Mediu (100–124) și de T. W. Coyle legat de interpretarea actuală a acestei chestiuni (143–166).

33 Luca 2, 35; vezi capitolul 9.

34 *LTK* 1, 1068–1072 (Michael Schmaus).

35 Luca 1, 38.

36 Isaia 25, 8; I Corinteni 15, 54.

37 Matei 27, 52–53.

38 Vezi capitolul 1.

39 Yves M. J. Congar, *Tradition and Traditions: An Historical and a Theological Essay*, Macmillan, New York, 1966, p. 211.

40 Walther von Loewenich, *Der moderne Katholizismus*, ediția a 2-a, Luther-Verlag, Witten, 1956, pp. 276–277.

41 Vezi *The Riddle of Roman Catholicism*, pp. 128–142.

42 Vezi analiza întreprinsă de Ina Eggemann, *Die „Ekklesiologische Wende" in der Mariologie des II. Vatikanums und „Konziliare Perspectiven" als neue Horizonte für das Verständnis der Mittlerschaft Marias*, Oros Verlag, Altenberge, 1993.

43 Evoluția Constituției Dogmatice a Bisericii referitoare la doctrina despre Fecioara Maria este foarte bine rezumată de Gérard Philips, „Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen Gentium»", în *Das Zweite Vatikanische Konzil*, editat de Herbert Vorgrimler, 3 vol., Herder, Freiburg, 1966–1968, 1, pp. 153–155.

44 Strînsa legătură teologică dintre doctrina marială și doctrina Bisericii este pusă în evidență de Yves M. -J. Congar, *Christ, Our Lady and the Church*, Newman Press, Westminster, Md., 1957; și de Otto Semmelroth, *Mary, Archetype of the Church*, Prefață de Jaroslav Pelikan, Sheed and Ward, New York, 1963.

45 Avery Dulles, „Introducere" la *Lumen Gentium*, în *The Documents of Vatican II*, editat de Walter M. Abbott, Guild Press, New York, 1966, p. 13.

46 *Lumen Gentium* 67.

47 Abbott, *Documents*, pp. 85–96.

CAPITOLUL 16 O FEMEIE PENTRU TOATE TIMPURILE

1 W. H. Gardner (ed.), *Poems of Gerard Manley Hopkins*, ediția a 3-a, Oxford University Press, New York, 1948, p. 101.
2 Galateni 2, 20.
3 Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunonium* II, 419.
4 Theodora Jenny-Kappers, *Muttergöttin und Gottesmutter in Ephesos: Von Artemis zu Maria*, Daimon, Zürich, 1986.
5 Fapte 19, 23–41.
6 I Corinteni 13, 13.
7 Înțelepciunea lui Solomon 8, 7; Platon, *Legile* I, 631 C.
8 Luca 1, 48 (Vg.).
9 Augustin, *Comentarii la Psalmi* XCII, 3.
10 Facerea 3, 24; Luca 22, 43.
11 *Faust*, 12104-11.